續日本精神史研究

和辻哲郎著

和辻哲郎著

續日本精神史研究

岩波書店刊行

序言

山鹿素行の語に『凡そ物必ず十年に變ずる物なり』といふのがある。前著『日本精神史研究』を刊行してからの十年を思ふとまことにその感が深い。前著の現はれた頃にはマルキシズムの流行が急激に高まりつゝあつた。然るに今は『日本精神』の聲を聞くこと頻りである。然し變つたのは時勢であつて、遺憾ながら著者の研究ではない。丁度十年の後に、あまり進歩の痕もない研究を續篇として刊行することは、深く著者の愧づるところである。

日本精神とは何であるか、といふ問を、近頃は時々受けることがある。然し自分はこの問に對して簡單明瞭な答をすることが出來ない。またそれが日本精神史の研究に努めるものにとつて當然のことであらうと思はれる。何故なら、もし日本精神の何であるかが一語を以て云ひつくせるものならば、それはもはや學者の探究を必要としないものであり、また探究が必要である限りそれは未

だ形付いてゐないからである。　著者の如きは、日本精神史の探究にたづさはること既に二十年に垂んとして、なほ僅かにその一端を窺つたに過ぎない。　日本精神史の中味はそれほど深く豐富なのである。　それを簡單明瞭に、何の苦心もなく飲み込める様に、平易に説明するといふやうなことは、到底著者の力の及ぶところではない。　また著者はそのやうなことが一般に可能であるとも思はぬ。さう安々と形付け得られるほどに日本精神が安つぽいものであるとは、どうしても考へられないからである。　著者は寧ろ日本精神史の持つ深さや豐かさに對して人々の注意を喚起するといふことを、著者の望み得る唯一の目標としてゐるに過ぎない。

　こゝに集錄した六篇の論文は前著以來十年の間に折にふれて書いたものであつて、統一ある意圖の下に計畫されたのではない。　初めの三篇は岩波君の講座の事業の有意義なるを思ひ準備の不充分を冒して敢て執筆したもの、第四の一篇は得能博士還曆紀念論文集への寄稿、第五の一篇は昭和六年夏講義草稿の一部として書き翌年『思想』に掲載したもの、最後の一篇は昭和三年秋の京都哲

學會講演の草稿に手を入れて半途まで『哲學研究』に掲載したものである。すべて未熟な半出來のものであるが、近時屢〻受ける質問への答ならぬ答として一先づこゝに纏めて置く。

昭和十年六月二十八日

著者

內容目次

日本に於ける佛教思想の移植……七三

日本の文藝と佛教思想……一六一

日本語と哲學の問題……三八五

日本精神

一　日本精神とは何かといふ問題

『日本精神』といふ言葉は目下の流行語の一つである。しかしそれが何を意味してゐるかといふことは、あまり明白ではないやうに思はれる。人が日本精神とは何であるかと問はなければ、それは誰にでも解つてゐる。しかし一度問ひ始めると段々解らなくなつてくる。遂には誰にも解つてゐないといふことが解つて來さうに思へる。少くともこの問題についてこゝに何かを書かされる自分は、實のところ好くは解つてゐないのである。さういふ自分に對してこの問題が割り當てられたのは、多分自分が『日本精神史研究』の著者だからだらうと思はれるが、あの書は『日本の精神史』に關する部分的研究を集めたもので

あつて、『日本精神』の歴史的研究ではなかつたのである。日本の精神史についての研究は、日本に於ける諸種の文化産物を通路としてそこに己れを表現せるそれ〴〵の時代の日本人の『生』を把捉しようとする。それが『日本精神』であるか否かはそこでは問題ではなかつた。また萬葉の歌とか枕草紙とかといふやうな世界的に優れた文藝の作品によつて我々の近づき得る日本人の『生』は必ずしも目下用ゐられてゐる『日本精神』といふ言葉としつくり合ふとは云へぬであらう。しかしまた『日本精神』がたゞ日本の精神史からのみ知られるものであると云はれるならば、かゝる精神史の研究は同時に『日本精神』の歴史的研究に他ならぬといふことにもなる。がこの場合には『日本精神』といふ言葉が通例の用法とはいくらか異なつた意味を持つて來なくてはならぬ。そこでやはり日本精神とは何か、といふ問題に、一度立ち返つて考へて見る必要を生じてくる。自分はそれを、目前の用法に從ひそこから手蔓を求める、といふ仕方で考へて見たいと思ふ。

二　日本精神と反動思想

目下の普通の用法では、日本精神といふ言葉は右翼的、反動的、保守的といふやうな標識を持つたものとして理解せられてゐる。希臘精神とか獨逸精神とかを讃美してもさほどに右翼的反動的とは見られないに拘らず、日本精神を鼓吹することのみが何故右翼的反動的であるのか。それは單に文化上の優れた傳統を尊重するのが保守的反動的なのではなくして、目前の政治的社會的な革新運動に逆行するやうな傳統の尊重のみが保守的反動的と考へられるからである。では日本精神を鼓吹することが何故革新運動に逆行するのであらうか。希臘精神の鼓吹ではなくして日本精神の鼓吹であるといふことは、傳統の尊重としてはたゞ『自國』のそれを強調するといふ點に於て異なつてゐるのみである。自國の傳統を強調すること、卽ち國民的自覺が、何故に革新に反するのであらうか。國民的自覺そのものが本質的に保守的反動的なものを持つてゐるの

であらうか。否、そんなことは決してない。徳川幕府を覆へす運動に於ては國民的自覺が革新的な役割をつとめ、封建的傳統を破壞する最も鋭い武器であつた。それは他の例で云へばジャン・ダルクに結晶した國民的自覺がヨーロッパの封建的傳統を破壞する強烈な力であつたと同樣である。然らば國民的自覺そのものが保守的反動的なのではなくして、革新運動に逆行する黨派や傾向が國民的自覺と結びついた時に、國民的自覺が反動的な效果を擧げるといふに過ぎない。一言にして云へば革新的とか反動的とかと云はれるのは社會的政治的な運動自身の方向であつて、國民的自覺そのものの本質的な方向ではない。かく見れば日本精神の鼓吹が國民主義的であることは、それだけでは革新的保守的のいづれとも決定せらるべきではないのである。

しかし歐洲の歷史に於ては、封建制を破つて近世的國家を作つたのが國民主義であつたがために、その後の革新運動はいつも初めに反國民主義として現はれ、成功すると共に國民主義に轉化するといふ徑路を辿つてゐる。フランス革命の際には、近世國家の王權が傳統的に國民主義と結びついてゐたが故に、革命

的ブルジョワジーは世界主義を取つた。國民主義が反動的保守的であるといふ如き考へ方は、實際啓蒙主義的ブルジョワジーに始まつたのである。しかしブルジョワジーの勝利の後には事情は全然逆になる。共和國が反革命の運動に脅かされるや否や、防衛の必要からブルジョワジーが熱狂的に鼓吹したものは、まさに國民主義であつた。ナポレオンの力に壓迫されたドイツに於ても、曾てのブルジョワ革命の讃美者たちは熱烈な國民主義者に轉化した。だからこそブルジョワジーを覆へさうとするプロレタリアートの立場は再び國民的自覺を呪咀するところの世界主義となるのである。さうしてその點に於て再び啓蒙主義を繰り返すのである。しかしマルクスは、無產者の支配が樹立された時無產者は初めて國民になるといふ主張に於て、すでに無產者の武器としての國民主義を豫示してゐる。だから無產者の國たるロシアの國内に於て國民的自覺が既に無產者の武器と化してゐるのも不思議ではない。五ヶ年計畫の始まる前年に、政治・軍事アカデミーの長官ブルーメンタールはロシアの軍隊に對して次のやうなスローガンを與へた。『諸君の仕事はソヴィエト政府の仕事なのではない。國

民的な一致せるロシア國の仕事である。』これは明白に國民主義であつて世界主義ではない。無産者が初めて『祖國』を持つたとき、その祖國は世界國家でもなければ國際的社會でもなくして、まさにロシア國だつたのである。これらの歴史を通じて國民主義がいつも既成の權力と結びついてゐるといふことは明白である。しかしそれは近世の國家が國民的自覺の上に立ち、從つて先づ國民主義と結びついたからであつて、國民主義そのものが本質的に保守的反動的であるからではない。右の如き歴史的事實の示すところは、むしろ、いかなる社會的革新が行はれるにしても、その地盤には常に國民としての民族共同體が存し結局はそこに落ちついて行く、といふことである。

ではは日本精神の鼓吹が一般に保守的反動的であると見られるやうな事情はどこに存するであらうか。日本に於ける近世の國民的自覺は、先づ伊勢神宮の崇拜を地盤とする國學の勃興に芽生え、歐米の資本主義の壓迫、幕府政權への反抗などによつて激成せられた。『大和ごころ』『尊皇攘夷』といふ如き標語がこの時期の國民的自覺を云び現はしてゐる。次で日清日露の戰爭を中心とする

時代に、歐米の植民政策の壓迫が再び國民的自覺を燃え上らせた。その時代の標語が『大和魂』『忠君愛國』などである。その後日本が急激な資本主義的發展を經た後に、滿洲事變と國際聯盟の壓迫とによつて呼び起された國民的自覺が今や『日本精神』の標語によつて云ひ現はされてゐる。さうしてこれらの標語が皆それぞれに保守的な色彩を帶びるものとして取扱はれるのである。それは何故であらうか。我々はその原由を國民的自覺そのものにではなくして、國民的自覺の把捉の仕方に認め得ると思ふ。

先づ第一の場合について云へば、當時の國民的自覺は一面に於て中世否定の運動であつたと共に、他面に於て世界の舞臺に自國を見出す運動であつた。だからそれはいづれの方面からも現存せる統治組織を破壞しようとする政治運動とならざるを得なかつた。云はゞそれは近世の世界に歩調を合はせるための前進運動であつて、決して『反動』ではない。しかしこの前進運動が國學者の思想や漢學者の國史觀として表現せられたとき、そこに後の時代から見て保守的とせらるべきやうな特徴が現はれたのである。國學者が古事記等の古典を

復活せしめた文學的努力は誠に偉とすべきものであるが、しかし國文學者として最も優れてゐる本居宣長にあつてさへ、神話の歴史的批判にまで出ることは出來なかつた。彼は文學の側から古事記の理解に到達するや否や、忽ち信者と化したのである。彼にとつては古事記は神々の生をあらはにした神典であり、從つて有限なる人智の批判を許さぬものであつた。この素朴な信仰的態度は、一面に於て當時の國民的自覺に狂信的な熱烈さを與へたと共に、他面に於て國民的自覺の把捉を狹く限定することになつた。彼が實際上突き當つてゐたのは、原始社會に於ける生ける全體性の把捉が、佛教や儒教に指導せられた千數百年の文化的努力の中を貫いて、さま〴〵の形に絶えず新しく表現せられ、さうして現になほ生きて働いてゐる、といふ事實であつた。さうしてこの歴史的事實は、實際、世界に類のない素晴らしいことである。しかし、だからと云つて、古事記の描寫を上代人と同じく素朴に信仰するといふことは、この事實の意義を把捉する所以でない。今我々の頭上に輝いてゐる太陽、あれが天照大神である、だから我國は世界に冠たる國である、と主張し始めると共に、古事記の持つ表現とし

ての原本的意義は沒却せられて了ふ。だから歐米の實證主義的な思想が漸く理解せられ始めると共に、國學者の思想は固陋として斥けられざるを得なかつたのである。

しかしこれは後の時代から見て國學者の思想が保守的であるといふに過ぎない。國學者の努力が時勢を導いてゐた當時にあつては決して保守的なのではなかつた。殊に注意すべきことは、この努力が歐米文明の攝取と並行して行はれてゐたに拘らず、この知識階級の尖端からは必ずしも排撃を受けてゐないといふことである。宣長が古事記傳に初めて着手した時より前に、既に杉田玄伯は外科洋術を唱へ、平賀源内は電氣學を導き入れてゐた。古事記傳の勞作三十五年間（1764—1798）には、大槻玄澤、宇田川玄隨の如き蘭學者が活躍し、林子平の海國兵談が現はれ、佐藤信淵、江川坦庵、高島秋帆の如き傑物が既に成熟しつゝあつた。だから平田篤胤が宣長のあとを受けて、古道を極端に獨斷的な敎義の形で宣傳してゐた頃には、自然科學的な知識は既に敏感に攝取されてゐたのである。しかも古道は自然科學的知識と衝突しなかつた。それを身を以て

示してゐるのが佐藤信淵である。彼は當時の蘭學によつて知り得る程の自然科學的知識を殆んど皆己れのものとした。しかも彼がその優れたる農政學の原理として用ゐたものは、平田篤胤の皇產靈神の思想であつた。彼がその『天柱記』の序に云ふところによれば彼は本居の古事記傳、服部の三大考、平田の靈眞柱等を讀んで、恍然として『天地生々の理』を悟つたのである。古事記の信仰に基いた宇宙論がこゝでは當時の知識階級の尖端と結びついた。この事は我我をして西洋學の先達新井白石の言葉を思ひ起させる。彼はその『西洋紀聞』に於て、天文地理に關する西人の知識に驚嘆しつゝも、一度教法の事に關すれば『智愚たちまち地を易へ』るといふ。『こゝに知りぬ、彼方の學のごときは、たゞ其形と器とに精しき事を。所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず。』儒教の立場での『道』の確信は自然科學的知識によつては容易に搖がせられなかつた。今や古道の唱道は、儒教に代ふるに惟神之道を以てしようとする。それは人間の自然としての生々の理である。かゝる世界觀は當時にあつては儒教や佛教よりも新しかつた。さうしてそれが白石の

所謂形而上なるものとして、西洋の形而下の知識の上位に置かれたのである。かゝる傾向はこの後もさま〴〵の形に現はれて存續してゐる。明治の歐化主義の時代の後にさへもなほ我々は隨所にその痕跡を見出し得るであらう。西洋の精神科學が理解せられ始めてからは、右の如き態度は偏狹な國粹主義としか見られない。しかし封建組織を眼前に見てゐる時代にあつては、右の如き古道の立場が云はゞ革命的な國民主義社會理論として現はれ得たのである。

この時代の國民的自覺が『尊皇攘夷』といふ標語に云ひ現はされるとき、そこには國學者の運動に劣らず重大な契機として儒學者の運動も含まれてゐる。古くは山崎闇齋の垂加流神道や水戸に於ける大日本史の編纂、新しくは後期水戸學の尊皇攘夷論や賴山陽の日本外史。特に歷史を媒介とする尊皇論は幕末の志士を動かす最も有力な思想であつた。ところでこの思想が鎖國攘夷の主張と結びついて說かれたと云ふことは、既に開國した後の日本に取つてはたゞ保守的な運動としての印象をしか殘さない。攘夷の運動が現實に意味したところは日本の國民的矜恃の覺醒であり、また日本の國民的團結の强調であつた

のであらう。ヘーゲルが云つたやうに、一つの國家が眞に國家であるか否かを知らしめる試金石は『戰爭』である。攘夷論者はこの試金石によつて日本國民が一つの國家を形成してゐることを確認しようとしたのであつた。しかし鎖國攘夷といふ思想のみに着目すれば、それは鎖國主義の保守にほかならぬ。だから攘夷運動に現はれた國民的自覺そのものが保守的なのではなくして、この自覺を攘夷といふ形で把捉したその仕方が保守的と見らるべき原由を作つたのである。

このことは當時の國民的自覺を表現した他の仕方との對比によつて一層明かになるであらう。それは海防や砲術に於ける先覺者の異常な苦心努力である。彼らの念とするのはたゞ日本國の防衞であつて幕府政權の維持ではなかつた。しかも彼らはこの國民的自覺を大砲や軍艦として實現し、何らそれ以外のイデオロギーの形に現はさなかつた。さうして彼らは今に到るまで先覺者として通用してゐるのである。

以上によつて見れば、『大和心』や『尊皇攘夷』の標語によつて示される國民的

自覺はそれ自體に於てはその時代の最も進步的な運動であつたに拘らず、それを思想的に把捉する仕方の故に次の時代から見て保守的とせられるに至つたのである。

では第二の場合、卽ち『大和魂』や『忠君愛國』の標語によつて示される國民的自覺はどうであらうか。それも亦その當時には進步的な運動であつたに拘らず、後の時代から見て保守的とせられたのであらうか。否、何人も知つてゐるやうに、事情はまるで逆である。右の如き標語の唱道せられた當時に於ては、それはまさに保守的精神を標示するものとして通用した。しかも後の時代から見ればそれはまさに最も進步的な、日本國民の世界史的な將來を豫示する運動だつたのである。

日淸日露の戰役の意義は、曾て日本に開國を强要して既述の如き國民的自覺を刺戟したあの世界的大勢が、その絕頂に達して轉回したといふことである。東洋全體が植民地化せられるか否かの分れ目はこの時代にあつた。世界史はこの時からして眞に世界史になる。だからこの時の日本人の國民的自覺は、そ

の實相に於ては日本國民の世界史的自覺であつたのである。然るにそれが『大和魂』や『忠君愛國』として、云はゞ極めて皮相的に、把捉せられた。さうしてかく把捉せられた限りに於て、當時の知識階級からは、單に保守的な、ミリタリズムの標語でしかないかの様に取扱はれた。

この様な事情は、維新の後に來た歐化主義の時代に、歐洲十八世紀の啓蒙主義思想を取り入れるに急であつて、日本人を維新に導いたあの國民的自覺を反省し理解する餘裕がなかつた、といふことに起因する。例へば尊皇思想によつて王政復古が成し遂げられたとき、人々はかゝる力を持つた尊皇思想が何であるかを省みる暇もなく、天皇を直ちに歐洲の君主と同格視する立場に立つて新しい制度を造り始めた。然し歐洲に於ける皇帝は將軍(imperator)に他ならぬ。德川初期に日本に來た西人が將軍をemperorと呼んだのは、語義に於ては正しいのである。また歐洲に於て王(king)と呼ばれるものは、封建君主の内の大なるものに過ぎない。王と諸侯との關係は、德川將軍と諸侯との關係に毫も異ならない。即ち歐洲には德川將軍と同じ意味の君主は存するが、日本の天皇に相當するも

のは存しない。兵權なく政權なくしてしかもこれらの權力を握る將軍を任命するところの權威を持つもの、それに幾分近いのは中世の羅馬法王のほかにない。王政復古によつて權力と權威とが再び統一せられたにしても、天皇の本質は權威にあるのであつて權力にあるのではない。さうではなくして天皇を單に權力の側からのみ規定しようとすれば、幕府始まつて以來七百年の間の天皇は天皇ではなくなる。尊皇思想に於て發揮せられたのはまさにあらゆる權力をも抑へ得るところの天皇の權威であつた。然らばこのやうな權威はどこから出るか。それは天皇が國家を超えたもの、卽ち國民の生ける全體性の表現者だからである。國家の主權者としての天皇はたゞ天皇の一面に過ぎない。國家の生ける地盤としての國民といふ層に入り込んでこそ初めて天皇の權威が理解せられる。然るに人は天皇を歐洲の君主と同格視することによつて、知らず／＼に天皇を封建君主と同格視するに至つた。尊皇の標語に代つて『忠君』の標語が現はれたときには、右の如き認識不足がその裏に存したのである。

もとより尊皇を忠君と言ひ換へ、忠君によつて國民の生ける全體性への奉仕

を云ひ現はすのであるならば、それはたゞ用語の問題に過ぎぬ。しかしこの場合にはこゝに忠君といふ言葉によつて現はされる概念が、德川時代に於ける忠君の概念と根本的に異なることを明示してゐなくてはならない。忠君の思想が日本に於て成立し發展したのは、あくまでも武家時代の事に屬する。そこに主君或は君と云はれるのは封建君主であつて天皇ではない。從つて忠君と封建的君臣關係とは離すことの出來ないものである。このやうな歷史的傳統を背負つた忠君の概念は、そのまゝ取つて尊皇に代らせることは出來ぬ。然るに日淸日露の戰爭の時代に『忠君愛國』の標語が揭げられるに當つて、人は封建的思想の根本的破壞を行ふことなくして忠君の概念を用ゐようとした。こゝに右の如き標語を必要とした國民的自覺そのものと、そこに用ゐられた標語との間の、不幸な不一致が生じて來る。明治初期以來日本に浸潤した啓蒙主義思想の立場から見れば、封建的な殼を背負つたこの標語は保守反動の標示以外の何ものでもなかつた。また實際人はこの標語に引きづられて封建的な忠君を無批判的に讚美し、武士道の精髓が恰もこの封建的特性の內に存するかの如くに

説いたのである。こゝに忠君愛國の標語が、その示すところの國民的自覺そのものをも保守的反動的と見らるゝに至らしめた所以が存する。

しかし人は云ふかも知れない。國民的自覺は國民的共同社會の自覺である。然るにこの時代の日本の動向は日本の社會を近代的利益社會に作りかへて行くことにあつた。然らば國民的自覺はまさにこの動向に反するものではないか、と。しかしながら利益社會化そのものは、たゞそれだけでは一つの進歩的動向と見られ得るものではない。むしろそれは共同態的生の破壞、人間の孤立化といふ點に於て、人倫の退歩的動向とさへも見られ得る。それが進歩的であるのは、人間共同態のより高き實現に對して否定的契機として缺くべからざる役目を勤めるからである。國民的自覺はこの否定に對して更に否定の否定としての意義を帶ぶるものであつた。それが日本に於て極めて早く起つたといふこと、卽ち利益社會化の動きが始まるや否や忽ちにその否定の動きをおびき出したといふことは、世界に於ける日本の特殊な地位に依存する。何故ならば資本主義的利益社會の强度の實現はその頃までは西洋人の社會に獨特な現象で

あり、東洋の社會はその植民地としての意義しか持たなかつたのである。然るに日本がそれに追ひつかうと努力することは同時に西洋に於ける資本主義的利益社會の發展方向そのものを阻害する動きにほかならなかつた。從つて日本に於ける利益社會化の動きは世界に於ける同じき動きからの壓迫を受け、おのづから國民的自覺を呼び起さずにはゐられなかつたのである。かゝる情勢の下に日本は、利益社會的發展を止揚するところの國民的共同社會への覺醒に於て、自ら知らずに世界の先驅者となつたのであつた。利益社會への發展の理論たる啓蒙主義にとつてはこの否定の否定の先驅的意義は理解せられない。『大和魂』といふ標語が保守的反動的と見られたのもほゞ同樣の事情に基いてゐる。かゝる標語が必要であつたのは、元來技術的に最も徹底して歐化した軍人たちが、その技術の歐化にも拘らず技術を使ふ主體の歐化し居らざることを體驗したからである。さうしてこの體驗は確かに貴い。日清日露の全戰役を通じて、武器と云ひ戰術と云ひ、特に日本的であつたものは何もないと云ひ得る。しかも日本人の戰ぶりは極めて獨特であつた。こゝに人は日本人の國民

的性格を感得せざるを得ない。然しこの國民的性格が『大和魂』として云ひ現はされるとき、そこにこの重大な問題の意義は逸し去られたやうに見える。一體『魂』とは何であるか。實驗心理學が勃興した時代に敢て『魂』を主張するその立場は何であつたか。しかもその『魂』が『大和魂』として限定せられる根據は何であるか。人はかゝる問に答ふべき何らの理論的根據もなしに『大和魂』を說いた。さうしてそれは通俗的に例へば元祿快擧といふ如き封建的美談と結びついてしまつた。だから『大和魂』といふ標語が云ひ現はさうとしてゐた丁度その國民的性格を自ら發揮してゐる人々すらもが、進步的な動きに關與してゐる限り、大和魂とは全然相反する立場に立つてゐるかの如くに感じたのである。

以上の如く第二の場合の國民的自覺が實際に於ては進步的な動きであつたにも拘らずその把捉の仕方に於て反動的保守的と見らるべきであつたといふことは、その後の日本の歷史が明白に實證してゐる。この後の日本に於ける學問、藝術、產業のいづれを見ても、その進步は決して右の標語に現はされたやうな

イデオロギーに導かれてゐるのではない。むしろ逆に己れを空しうして歐米の文明文化を學び取ることがこの時代の大勢であつた。しかも現實に於てこの時代を導いてゐたのは、イデオロギー化せられざる國民主義である。日本に於ける重工業の發達は、國民主義的經營によつてなされた製鐵造艦に於てのみ見られる。輕工業の尖端を行く紡績業の發展は國民主義的統制の下に於ての み可能であつた。藝術や哲學に於ても、最も優れたるものは皆充分なる西洋文化の吸收の後に日本的特性を露出して來た。これは現代日本の世界史的地位から見て必然の形勢なのである。

然らば第三の場合、卽ち現在『日本精神』の標語によつて云ひ現はされてゐる國民的自覺はどうであるか。右の如く最近四半世紀の實勢を導いて來た『イデオロギー化せられざる國民主義』が今や『日本精神』の標語の下にイデオロギーに形成せられたのであらうか。從つてこの標語が日本の發展を示唆する進歩的なものとして受け容れられてゐるであらうか。さうでないことは何人にも明かである。今や『日本精神』の標語は、第二の場合よりも一層深刻に保守的

反動的といふ銘を打たれてゐる。それは何故であらうか。

その答は簡單である。先づ現實の問題としては、日本の資本主義的產業は第二の場合よりは遙かに高度に進んでゐる。大ざつぱに云へばこの產業の發展は第二の場合以後の出來事である。今や日本民族は己れの產業的な力を初めて自覺して來た、とさへも云ひ得るであらう。目下の世界に於て、丁度十九世紀中頃の英國のやうに、世界に向つて自由主義の旗印の下に產業の競爭を挑み得るのは、たゞ日本のみである。そこでこの經濟の地盤から出てくるイデオロギーは、十九世紀中頃の歐洲に於けるやうな自由主義にほかならない。從つて新しい形勢としての國民共同體の主張は、自由主義を超克し得るやうな最も進んだイデオロギーを形成しなくてはならない。そこには歐洲に於て未だ充分に明かにせられてゐない國民共同體の眞相の把握が必要である。しかし『日本精神』の標語はこのやうな理論的背景を持つものではない。それはともすれば前述の第二の場合と結びつきさへもする。ところで第二の場合は日本に於ける資本主義發展に先立つものとさへも見られ得るのである。だから自由主義が

封建的傳統を排擊したと同じ見方で、今や『日本精神』も亦保守的反動的と見られることになる。

次に現實から遊離したイデオロギーの問題として、最近に於ける社會主義思想の流行が擧げられねばならぬ。周知のやうにこの思想は日本の無産階級の『物質的』基礎から生れ出たのではなくして、先づ知識階級の『精神』のなかへ思想として受け容れられたものである。だから左翼の理論家が資本主義の沒落を叫び續けてゐる間に、日本の資本主義は着々として上昇して行つた。勿論この叫び聲に影響がなかつたといふのではない。日本で著しい現象は、物質的基礎から思想が生れるよりも、逆に初めより思想として受け容れられたものが物質的基礎を動かすといふことである。その意味で左翼の理論は社會を騷がせた。ところで左翼理論家の特徵は、己れの生活に物質的基礎を持たないが故に常に抽象的だといふことである。この點に於て彼らは極めて近く啓蒙主義者に似て來る。特に人間存在の風土的・歷史的なる限定を看過する點に於て著しい。だから彼らは、マルクスにとつて存在しなかつた問題、卽ち日本人にとつて

その國民的存在がいかに世界史的に重大な意義を帶びるかといふ問題を見ることが出來ないのである。そこで國民的立場を否定する空虚な世界主義が何らか進歩的なもののやうに思はれ、一切の國民主義がブルジョワジーの武器として排撃せられることになる。『日本精神』の標語は彼らにとつてはブルジョワジーの搾取を强化する手段のファシスト的形態を示すに過ぎない。

然らば自由主義の立場からは日本精神の標語は封建的遺物を示すものとして反動的なのであり、社會主義の立場からは假裝せる自由主義として反動的なのである。即ち前者に於ては自由主義を壓抑するが故に、後者に於ては自由主義の武器なるが故に、反動的なのである。然しもし現代の『動き』が自由主義を止揚せる生活共同體の實現に向つてゐるとすれば、利益社會の立場を固持しようとする自由主義こそ反動的でなければならない。また右の如き生活共同體の實現が風土的・歷史的なる制約の下にのみ可能であるとの最近の認識――その顯著な例の一つはトロツキーの世界主義に對するスターリン一派の一國社會主義の主張である――の立場に立てば、抽象的なる世界主義を守る左翼理論

家こそ保守的なのである。然るに日本精神の標語の下に主張せられることは必ずしもこの現代の『動き』を反映してゐるとは云へない。それは自由主義を社會主義によつて止揚し社會主義を國民主義によつて止揚しようとするのではなく、單純に自由主義や社會主義の對立者として現はれて來る。從つてそれが自由主義以前のものとして取扱はれるのも故なきことではない。

以上によつて見れば日本精神の鼓吹が保守的反動的と見られるのはそれぞれ理由のあることである。保守的反動的な方向を有する政治運動が日本精神といふ標語を『利用』する場合は勿論のことであるが、さうでない場合でも、この標語の指し示す國民的自覺の意義が充分根本的に把捉せられないが故に、實際上保守的反動的となつてゐる例が少くない。さうしてこのことは日本國民の世界史的使命の自覺をしばしば妨げてゐるのである。

三　日本精神への通路

では日本精神といふ言葉の下に人々は何を意味させてゐるであらうか。最も通俗の用法に從へば、恐らく大和魂と同じく、個々の日本人に宿るところの何らか形而上的な實體を指すのであらう。或は漠然と氣魄、氣概といふ如きものを指すのかも知れない。然しかゝるものは、それが形而上學的であるといふまさにその理由によつて、直接に認識され得るものでない。で常識は既にこのものへの正しい通路を見出してゐる。卽ち人は日本精神をその『發露』に於て捕へようとする。爆彈三勇士の行爲は日本精神の發露であるといふ如きである。かく外に發して露はにされたものを媒介とし、そこに己れを表現するところの主體的なるものを捕へる仕方は、我々が精神を把捉し得る唯一の仕方であると云つてよい。

しかしこの場合に人は一般に日本人の行爲を日本精神の發露と見てゐるわけではない。例へば政治家が收賄する、實業家が詐僞をやる、それらも著名な日本人の行爲であるが、しかし日本精神の發露とは認め難い。ではどういふ行爲が日本精神の發露であるか。かゝる發露をそれとして定める規準は何である

か。そこで人は忠君愛國とか君國のための自己犧牲とかをかゝる規準として採用する。ところでこのやうな規準によつて日本精神の發露として規定された行爲を捕へ、それを媒介として日本精神を把捉して見ると、それがまさしく忠君愛國とか君國のための自己犧牲とかにほかならない。して見ると日本精神は行爲に於ける發露を媒介として初めて把捉せられるものではなく、かゝる發露をそれとして規定する規準として既に豫め一定のイデオロギーに形成せられてゐるのである。それならば日本精神の發露と云はれるものはこの一定のイデオロギーを個々の行爲に適用することに過ぎない。日本精神への通路をこの『發露』に求めるといふ方法的意義は全然失はれて了ふ。のみならずこのやうなイデオロギーが何故に豫め日本精神の發露をそれとして規定する規準に選ばれたかが新しく問題とせられねばならぬ。そこでまた前代の日本精神の把捉が引合に出てくる。それは例へば楠正成の業績を媒介としてそこに發露せる精神を捕へたものである。然しそれならば何故に楠正成の業績が選ばれて道元とか世阿彌とかいふ如き天才の業績が選ばれなかつたのであるか。

前者にのみ日本精神が發露し、後者には發露してゐないのであらうか。日本精神は宗教や藝術や思想に發露し得ないものなのであらうか。もしさうであるならば日本精神は日本文化とかゝはりなきものになつて了ふ。

もし『發露』を通じて日本精神を捕へるといふ仕方が正しいのであるならば、一般に日本民族の生活表現と見らるゝものはすべてこの『發露』でなくてはならない。その內の或ものを選んで他を捨てるといふことは、先入見なしにはなし得られない。それでは日本人の行爲である限り政治家の收賄も實業家の詐僞も皆日本精神の發露なのであらうか。自分は然りと答へる。その行爲が日本民族の生活表現として客觀的にあらはになつてゐる限りに於ては。

元來行爲なるものは常に個人によつて行はれるに拘らず單に個人の行爲ではない。純粹に孤立せる個人の立場の行爲なるものはあり得ない。行爲は本質的に人間關係に於て行はれる。從つて行爲が行爲たる限りそれは社會的行爲である。爆彈三勇士の行爲は彼らが兵士の役目に於て日本軍隊の行動を表現するものとして遂行したのであり、さうしてまたかゝるものとして世間にお

らはになつたのである。日本の大衆はそれを例外的な特異の現象と見ず、當に己れ等のあるべき姿として滿足し、賞讃し、感謝した。それが自己犧牲的行爲に對する日本の大衆の傳統的な態度である。三勇士の個人的な人格、性行がいかなるものであるか、果して模範的な人物たり得るかどうか、といふ如きことはこの際全然問題でない。あらはにせられてゐるのはたゞ一つこの犧牲的行爲のみである。稀にこの行爲を批判するものも三勇士自身を非難するのではなくしてそれを賞讃する大衆がかゝる犧牲の眞の意味を理解せざることを嘲笑ふのであつた。しかもかゝる嘲笑はたゞ祕やかに囁かれるのみであつて、世間にあらはにされ得なかつた。かゝる社會的な行爲としてそれは日本精神の發露であつたのである。それと同樣に或政治家の收賄といふ如き行爲も、それが社會的行爲としてあらはにされてゐる限りに於て、日本精神の發露である。かゝる行爲はもと〳〵祕密な、世間にあらはにされない筈の行爲として、少數の仲間の間でのみ行はれた。さうしてその祕密が保たれてゐる限りに於てはそれは日本民族の生活表現としての意義を持たない。從つてそれは日本精神の發露

ではない。然るにそれが一度あらはにせられると共に、それは大衆の憎惡憤慨に取り卷かれた社會的行爲になる。時にはかゝる憎惡憤慨の表現として自己犧牲的な直接行動をさへ呼び起してくる。祕密の保たれた行爲はかゝる現象の原因とならず、それがあらはにせられると共にかゝる原因として働き出すとすれば、あらはにせられると否とは行爲の意義を全然異ならしめると云つてよいであらう。收賄の行爲が日本精神の發露であるのはそれが日本民族の生の表現としてあらはにせられた限りに於てである。勿論收賄の行爲はいかにそれが憎惡せられ憤慨せられるにしても惡しき行爲たることを失はない。特にそれが政治家の收賄であるとすれば、それはその時代の政治が私的利害によつて蝕まれてゐることを示してゐる。しかし收賄が收賄として騷がれるのは、政治が蝕まれてゐるにも拘らずその蝕みが是認せられないからである。他の場合には收賄が公然の祕密として、卽ちあらはになつてゐるにも拘らずその祕密性を失はないものとして、取扱はれることもあり得るであらう。その場合には蝕みは蝕みとしては認められないのである。それに比すれば政治がその蝕み

の故に憤慨を買ふ限りに於て、蝕みは反つて政治の健全を示すことになる。デュルケムが犯罪を社會の健康の證徴とした逆說は決して意味なきことではない。かゝる意味に於てゐらはにされた收賄の行爲は惡しき行爲であるにも拘らず日本精神の發露と見られ得るのである。

しかし右の如く行爲がすべて社會的聯關に於て見られるとすれば、社會的事象の中から單にその一契機に過ぎぬ行爲を取り出してそこに日本精神の發露を見ようとする如きは決して嚴密な方法とは云へない。例へば爆彈三勇士の行爲は上海事變を形成する無數の行爲の內のたゞ一つに過ぎない。それが特に取り出されてあらはにせられたのは偶然の出來事である。從つてそれは日本精神の發露としての象徵的な意義を擔つてはゐるが、それ以上に重視せらるべきではない。日本精神の發露が日本民族の生の表現にほかならぬとすれば、上海事變自體が一つの大きい民族的生の表現として、こゝにこそその發露が認められねばならない。しかも上海事變と雖、現在に於ける日本國民の國際的行動の一契機に過ぎない。國際聯盟に於ける日本の孤立、世界を敵としても自己

を主張しようとする如き強硬な對外的態度かゝる日本國民の行爲こそ更に一層明白な日本精神の發露である。

しかし日本國民の行爲はたゞ外交にのみ盡きるのではない。政治、經濟、道德、教育、學問、藝術等の文化的創造こそまさしく國民の行爲である。かゝる見地に立つて見れば、衣食住に關する細かな趣味や樣式と雖、それが永い間の日本國民の行爲の仕方を客體化したものである限り、日本精神の發露として極めて重大な意義を持つのである。從つて我々は生活のあらゆる方面に實現せられた日本の文化を通じてそこに發露した日本精神を捕へねばならない。これが日本精神への通路である。

四　日本文化の主體

我々が日本精神を捕へ得る仕方は、日本文化として『發露』せるものを通じてそこに己れを表現せる主體的なるものに迫ることである。ところで日本文化

を創造する主體は、まさに主體としての日本國民或は日本民族にほかならない。さうすれば人が日本精神と呼んでゐるものは實は主體としての日本民族であつたといふことになる。これは果して日本精神といふ概念の通例の用法に適合してゐるであらうか。

もし日本精神といふ概念が『精神』と『物質』との對立を前提とする立場に立つてゐるのならば、それは直ちに生ける全體性としての主體的民族を意味することは出來ない。しかし日本精神をたゞその『發露』からのみ把捉しようとする立場は、實は精神の物質的顯現に於てのみ精神を問題にしようとする立場なのである。從つて具體的には精神の自己客體化でないところの物質はないといふことになる。精神に對立せる物質と考へらるゝものは、主體の自己客體化からその主體的契機を斷ち切つて、單に觀照の對象とせられたものに過ぎない。だから根源的には精神はまた生ける主體的なる物質でもあるのである。個人の立場に於て主體的なる肉體と呼ばるゝものが、主體的民族にとつては主體的なる風土自然に相當する。だからこそ精神は物質的なるものに於て己れを

現はし得るのである。もしこのやうな己れを絶えず客體的な姿に實現して行くものを、——卽ちそれ自體は決して對象たることなくしてしかもたゞ對象的なるものを通じてのみ己れを我々に把捉せしめるものを、精神と呼ぶのが正しいならば、生ける全體性としての主體的民族をこの名によつて呼ぶことは決して不當ではない。こゝに特に精神といふ言葉が選ばれるのは、それが右の如き主體性を現はすに適してゐるからである。かくして日本精神を日本民族としての主體的全體性と解する立場は一應是認せられることになる。

しかしこゝになほ根本的な問題が殘されてゐる。精神を右の如く考へるにしても、その精神が何故に日本精神として限定せられ得るか。或は生ける全體性が何故に主體的な民族であつてそれ以上のものでないか。この問題は結局絶對精神と日本精神、絶對的全體性と民族的全體性との關係を問ふことである。こゝで我々は必然に日本文化の主體の問題から世界史の主體の問題へ、卽ち絶對者の問題へ入り込まねばならなくなる。それはこゝで關說するにはあまりに大き過ぎる問題であるが、しかしこゝでどうしても顧みて置かなくてはなら

ない點は、絶對精神がたゞそれ〲の特殊な民族精神としてのみ働くといふこと、卽ち特殊的形態に於て己れを現はすのでない普遍的精神といふ如きものは單なる抽象的思想に過ぎぬといふことである。特殊の外にあつて特殊に對立する絶對者といふ如きものは、その對立の故にもはや眞の絶對者ではない。眞の絶對者はあらゆる特殊相對をも己れとするものでなくてはならない。しかしまさにその故に、卽ち特殊相對であるが故に、絶對者はどこにも無いとも云へる。絶對者は絶對空なのである。空であるが故にあらゆる特殊相對であり得るのである。他の語で云へば、絶對者は絶對的否定性であり、從つてその否定の働きに於て一切の差別となつて現はれる。差別卽無差別と云はれるのはかゝる謂である。かく見れば、特殊な民族精神として働くのでない絶對精神といふ如きものはあり得ない。曾て如何なる神も特殊宗敎の神としてでなく信ぜられたことがなかつたやうに、生ける主體的全體性が特殊的民族的となることなしに活動したことは、曾て一度もなかつたし、また決してあり得ぬであらう。かく解すれば日本精神とは、日本的特殊形態に於ける絶對精神にほかならぬので

ある。

そこで日本精神の問題は、精神の問題であると同時にその日本的特殊形態の問題である。さうしてその特殊形態は、客観的なる『發露』を通じて把捉せられるところの、人間存在の日本的形態にほかならない。かゝる問題はたゞ人間存在の歴史的・風土的構造を基礎としてのみ取扱はれ得るものである。もし人が民族的特殊形態を離れて一般に人間存在を把捉し得ると考へるならば、それは人間存在に於ける主體的風土性の重要な意義を看過し、從つてその歴史性をも單に抽象的にしか把捉し得ないことになる。民族的特殊形態は、單に偶然的な、どうでもよい附加物なのではない。むしろそれを通じて絶對精神が己れを實現しようとするところの、最も本質的な人間存在の規定である。一つの民族が背負つてゐる世界史的な『使命』の意義はたゞこゝからのみ明かにせられるであらう。

かく見れば日本精神は、希臘精神とか獨逸精神とかがさうであると同じく、一層顯著に日本的であることによつてのみ、一層力強く精神たり得るのである。

今や世界史に於ける日本の『使命』は未曾有の重大さを以て實現を迫りつゝある。日本精神の標語はかゝる情勢の表現とも見られ得るであらう。然らばこの未曾有の情勢を前にして日本人がその使命を明白に自覺することは、絶對精神の立場から見ても必要缺くべからざる事と云はねばならぬ。

五　將來の實現と過去の傳統

然し右に云つたやうな日本の使命を實現するといふ仕事と、日本精神の發露を通じて日本精神を把捉するといふ仕事とは、必ずしも同一ではない。『發露』とはそれ自身對象となることなき主體的なるものがそれにも拘らず對象的なるものとして己れを現はしてゐることである。從つてそこでは既に己れを現はした限りに於ての日本精神が把捉せられる。然るに使命の實現は未だ發露せざるものを將に新しく發露せしめようとするのである。未だ發露せざるものは我々にとつて把捉の通路なきものである。ベルグソン風に云へばこの實

現は全然新しい創造であつて、豫めイデアとして見られたものが現實化せらるといふわけではない。然らば過去に於て發露した日本精神がいかなるものであらうと、それが直ちに未來の實現に於て働くと考へることは出來ない。從つて傳統的な日本精神の把捉は將來の日本民族の活動に指導的な方針を與へ得るものではなからう。むしろそれは日本民族の自由な發展を阻害するものとして警戒さるべきである。かく人は主張するかも知れない。

しかしこのやうな見方は人間存在の風土的・歷史的な構造を充分把捉しないところに起るのである。なるほど日本精神は、既に己れを現はした限りに於て把捉せられる。從つて把捉せられたものは過去的である。しかし過去的なものが將來的なものと離れて獨立に何處かにあると考へるのは眞に過去を把捉してゐるとは云へない。過去とは未來に働き込んで行くものの過去である。丁度未來が過去を背負つたものの未來であるやうに。從つて如何に根本的に新しい創造と雖、過去からの限定を脫することは出來ない。過去を全然投げ捨てることによつて新しい境地を拓くといふ場合でさへも、その投げ捨てる努力

に於て正にその過去に限定せられてゐる。その好き例はミケランヂェロの彫刻である。彼にとつてはギリシア・ローマの彫刻は背負はされた過去であつた。彼はそれを充分理解し得たが故に、同じ道を歩むことによつて新しい創造の境地を拓くことの不可能をも亦理解した。そこで彼が着目したのはギリシアの彫刻家が見ようとしなかつた美しさである。それを我々は内面的な美或は精神的な美と呼ぶことが出來るであらう。勿論ギリシア彫刻と雖主體的なるもの、精神的なるものの自己外化である。しかしその特徴は、一言にして云へば、すべてが外面に露出し切つてゐることである。感覺的な姿がそのまゝ精神の姿であつて、背後に隱された何物をも殘してゐない。然るにこゝでは感覺的な姿の美しさを全然殺し去つて、外的形象をばたゞ内なる隱された力の指標としてのみ働かせようとする。これはギリシア的樣式をはねのけることによつて丁度その空處に新しい美の樣式を發見することにほかならない。彼のモーゼの像を見るものは、彼がギリシア的樣式の重壓を押しのけようとする烈しいうめき聲をまざ〳〵と感ずるであらう。こゝに作り出された人物の姿は、ギリシア

の神々の像が持つてゐるやうな雄渾な釣合ひや靜かな威嚴といふ如きものをどこにも現はしてゐない。總じて形の上の美しさや雄大さはどこにもない。しかもその錯綜した衣文に包まれた體は、絶大な意力、强靱な人格をひし〳〵と感じさせる。これはギリシア彫刻に全然見られない印象である。或はメディチの墓に於ける『夜』を見るがよい。こゝには一絲をもまとはない全裸の女人の像がある。その肉づきも極めて豊滿である。しかも我々はそこに女人の肢體の持つ感覺的な美しさが全然消し去られてゐることを感ずる。ギリシアのアフロディテの像が現はしてゐる種類の美しさはこゝには毛程もない。それほど徹底的にギリシアの樣式は否定し去られてゐる。がまさにその否定の故にこの女人像は深い魂の囁きといふ如きものを人に感じさせる。これらの創作の場合にあつては、傳統の否定がまさに最も力强い傳統の相續となつてゐるのである。

右の例によつて示されてゐるやうな關係は一般に一つの民族の文化的創造に際して見られるものである。勿論過去の傳統の理解はそれだけで新しい創

造を豫測せしめるのではない。こゝには創造的な力が働かなくてはならぬ。しかしこの力の働きが何らかの意味で過去の規定を脱し得ないといふことは明白に認めて置かなくてはならない。だから未來に向つての使命の實現は、新しい創造である限りに於て豫測を許さないにも拘らず、既に發露した精神の把捉と本質的に聯關するのである。日本民族が將來の世界史に於て何らか意義ある役目をつとめるとすれば、それがいかに在來の日本と異なつたものになるとしても、過去の日本の傳統と無關係なものになることは出來ない。

六　啓蒙主義思想と歴史的・風土的考察の缺如

啓蒙主義的な思想は一般に歴史的考察の缺如を特徴とする。フランス革命の時代に人は全然過去の傳統に規定せられない新しい社會を夢みた。しかも彼らが過激な方法によつて漸く試み得たことは、王朝の風習の代りに古代の風習を摸するといふ位のことであつた。國民的な特殊な存在の仕方を離れて普、

遍人間的な社會が形成せられるなどといふことは、啓蒙主義の抽象に過ぎぬのである。

しかし啓蒙主義が明治の初め日本に移植せられると共に、右の如き抽象的な考へ方は日本の知識階級の一つの特徴を形成するに至つた。さうしてそれは故なきことではない。啓蒙主義は一面に於て封建的遺風からの脱却を目ざしてゐる。ところで日本に於ては、封建的遺風からの脱却は同時に日本的傳統からの脱却、即ち歐化主義となつて現はれたのである。しかも『歐化』することが、即ち西洋のそれぞ\の國民的特殊風習を學び取ることが、普遍人間化することとでもある樣に感ぜられたのである。しかしその歐化は觀念的な歐化であつて現實の歐化ではなかつた。日本人の靴の本質は下駄であり、日本人の洋服の本質は外出着である。そこでは道具がそれぞ\新しい形を取つただけであつて、道具の示す存在の仕方そのものは依然として變らない。從つて明治以後の歐化は、現實に於て依然として日本的でありながらも觀念的にはその日本的特殊性を脱却し、抽象的に考へられた歐米風に己れを化して行つたのである。さ

うしてかく歐化せられないものは知識階級から落伍するほかはなかつた。

勿論、だからと云つて、知識階級に屬するすべての人がかゝる抽象性に終始したわけではない。現實に己れの生の中に保持せられてゐる特殊な存在の仕方は、いつかは觀念的な歐化の立場を裏切つて現はれて來ないわけには行かない。初期の强烈な歐化主義者たちがその少年時代或は青年時代に受けた敎養は、主として支那の古典による敎養であつた。さうしてその敎養の滋味が漸く自覺せられて來たのは、不惑を超えた年頃からである。それは丁度衣食住に於て無闇に西洋風を喜んだ人たちが、初老の頃から漸く日本風の會席料理や澁い着物や茶席などに興味を覺えて來るのと平行した現象であつた。明治十年代の盲目的な歐化主義に對して、明治二十年代以後に、西鶴が復興し、日本畫が奬勵され、歌舞伎芝居が榮えて來たといふやうなことも、右の如き事情を社會的に反映したものであらう。しかし初期の歐化主義者がかく逆轉する時代には既に第二次の歐化主義者たちが時代の意識を支配してゐる。これらの人たちは青年時代から既に西洋文化に接し、それを吸收することに全力をつくした。明治の後

半から大正へかけて指導的な立場に立つたのはこれらの人たちである。がこれらの人たちも亦晩年にはその少年時代に於ける支那古典の教養に復歸した。ところでその頃にはもう第三次の歐化主義者たちが時代の意識の表面へ出てくる。生れた時から既に歐化主義の中にあつた人たちである。然るにこれらの人たちさへも、不惑を超える頃から傳統的なるものへの眼を開いてくる。日本風なる野菜と海産物の食事へ、日本風の簡素にして醇化された建築へ、日本風の寛闊な着物へ、或は水墨繪の味、禪の心境、論語の人間知、といふ如きものへ、即ち青年時代に興味を覺えなかつたのみか、むしろ古臭い、捨てらるべきものと考へてゐた日本文化の産物へ、强い關心を抱いて來る。さうして恰も母の懷へ歸つたやうな落ちつきを覺え始める。それは自ら意識しない間にも己れの生の底にかゝる特殊な存在の仕方を持つてゐたからである。がそれらの人たちが、その西洋風な技術の唯中から、或は西洋風な思想や氣分の唯中から、日本的特殊性を自覺して來た頃には、更に新しい歐化主義者が時代の意識に現はれてくる。それは右のやうな日本趣味や傳統の尊重に『ブルジョワ的』といふレッテルを貼り

つけようとするマルクス主義者である。

マルクス主義は歴史的考察を重視する點に於て啓蒙主義の抽象性を脱したものと云へる。しかしそれが日本に移されたときには、日本の歴史的特殊性を輕視しなければならないといふ矛盾を背負つてゐた。それは歴史性が風土性と密接に聯關することを看過してゐるが故である。資本主義的經濟組織は本質に於て東洋と西洋との別を持たない。從つて無産者は本質的には國民的特殊性を持たない。問題はたゞ資本主義のどの歴史的段階にゐるかといふことのみである。がこの考へ方は再び啓蒙主義の抽象性に逆轉することを意味する。歴史的考察が重大であればあるほど、それは更に徹底せられて風土的考察と結びつかなくてはならない。人はその食ふところのものである（man ist, was man isst）といふことが正しいならば、パンや腸詰を食ふ無産者と、野菜や米や魚を食ふ無産者とは同じでない。さうして日本の無産者は、長い歐化主義の時代全體を通じて、この傳統的な食物に最も忠實であつたのである。だからこそ經濟が世界的に聯關してゐると云はれる今日の時代に、圓爲替が半分に下つても

物價は動かない。このやうに重大な食物の特殊性をさへも捨象して考へるとすれば、マルクス主義者の唯物論も亦甚だ怪しいと云はねばならぬ。のみならずこの食物の問題は工場勞働者の問題にも特殊の一面を與へる。といふのは日本の大工場がしばしば農村から通ふ勞働者を使用し得るやうな場所に建てられて居り、從つて工場勞働者が自家の畑から取り立ての、極めて新鮮な、從つて實質的には『贅澤』な野菜を食つてゐるといふことである。この事は賃金の意義を都會に於ける場合と全然異ならしめる。勞働者は賃金を費消することなくして、相當に『贅澤な』日本趣味の食事をする。そこで積み立てられた賃金がやがて田畑を買ふ資金となり、從つて工場勞働が自作農を作り出すといふ結果を産んで來る。だから大工場の多い地方の農村は豐かであり、無產者を減少せしめる。このやうな風土的特殊性は勞働運動そのものにも特殊の方向を與へずにはゐない。それを無視して勞働運動の戰術を立てるとすれば、その戰術が抽象的であるのも當然であらう。

以上はたゞ事實の一端に過ぎぬが、しかしマルクス主義者が風土的考察を輕

視することによつて再び啓蒙主義者と同じき抽象性に墮してゐることを示すには充分であらう。勿論この派にあつても不惑を超えた人々の間には日本的特殊性に目ざめて來る傾向がある。しかしそれが指導的な權威を持つて來たとはまだいふことが出來ない。マルクス主義的な青年の特徴は依然として日本的傳統を盲目的に排撃することである。だから彼らの考へ方や運動の仕方がそれ自身既に極めて明白な日本的特性を示してゐることは、彼ら自身にはどうしても氣づかれ得ないのである。結果を打算せざる彼らの勇敢、死を見ることと歸するが如き彼らの犧牲的精神、全體の權威に對する從順な、殆んど盲目的とも云ふべき服從、これらは戰國の武士に現はれた行爲の仕方と何處が違ふであらうか。德川初期の切支丹の運動が示した日本的特性もまた同樣であつた。それは當時のヨーロッパ人にとつては驚異の的であつたが、しかし日本の武士の振舞ひ方から見れば別に變つたものではない。同じく死を恐れない態度がただ新しい信仰と結びついたまでである。そこには颱風的と呼ばるべきやうな日本民族の性格が明白に現はれてゐる。だから日本的傳統を脫却しようとす

る運動そのものが極めて日本的な仕方で行はれるといふことは何も今に始まつたことではないのである。がこのことを自覺するか否かは右の如き脱却の運動にとつては重大な意義を有する。切支丹の運動があれだけ多くの殉教者を出し、あれだけ強く當時のヨーロッパを刺戟したにも拘らず、遂に日本の文化的創造に貢獻し得なかつたのは、この自覺がなかつたからである。マルクス主義が同樣の運命に陷るか否かも亦懸つてこの一事に存する。

七 日本的特性としての外國崇拜

しかし右の如き日本の知識階級の抽象性は、優れた文化を外より受ける際の外國崇拜、自國蔑視に起因する。人は新しく受け容れたものを尊重するの餘り、自國の傳統的なものを捨ててもよいと感ずるのである。さうしてこの態度そのものが日本民族にとつては傳統的なのである。

我々は自國の文化をどれほど古く溯つても外國崇拜の痕跡のない時代に達

することは出來ない。強ひて求めればそれは純粹の石器時代であるが、然し我我は石器時代の『文化』を語ることが出來ない。日本文化の黎明は銅鉾、銅劍や銅鐸の時代である。さうしてこの銅鉾や銅鐸は、（少くともあの巨大な銅鉾は）これらの銅器が既に宗敎的な意義を帶びてゐたことを明示する。それらは實用的な能率に於て尊ばれるよりも、むしろ外來の高い文化の標徵として宗敎的權威に結びついたのである。このことは次の時代の古墳の遺物に見られる支那の銅鏡や鐵の劍によつて一層顯著に示されてゐる。さうしてこの時代こそ日本國民が初めて一つの『祭事』に於て統一を見出した時代なのである。

佛敎渡來後に於て宗敎、藝術、學問、政治等のあらゆる方面に外國崇拜の行はれたことはいふ迄もない。德川時代の國學者はこの故に佛敎を惛むこと甚しいものがあつた。しかし佛敎の地盤に於けるさま〴〵の優れた文化産物はかゝる外國崇拜によつて可能にせられたのである。日本に於ける最も優れた哲人の一人である道元の如きも、大國支那に對する尊敬と、小國邊土たる日本への蔑視とを露骨に云ひ現はしてゐる。がそれは道元の業績が支那に對しても誇り

得るほどの優れたものであることを妨げるものでない。儒教の地盤に於ても同様の現象が見られるであらう。支那を崇拜する儒學者は必ずしも惡しき學者ではなかつた。むしろ學者として優れたものはそこから出て來たと云つてよい。更に我々に近いのは明治以後の外國崇拜である。現代の日本の進歩は外國崇拜に起因すると云つてよい。最初にかゝる氣持から傳統を捨てて外國の技術を學び取らうとしたのは軍事方面の先覺者であつた。かゝる先覺者に導かれてその技術を傳習した人々のうちには外國崇拜に同じない者もあつたであらうが、先覺者はさうでなかつた。自然科學や文化科學の方面は云ふまでもない。これらの歷史全體を通じて我々は外國崇拜が日本知識階級の一つの顯著な特性であることを認め得るのである。

この特性は日本民族が優れたる文化に對して極めて鋭敏な感受性を持つこと、及びかく感受せるものに對し自己を空しうして學び取るといふ謙虛な態度を持し得ることを示してゐる。これあるが故に孤島日本は、外國との接觸が極めて僅かであつたにも拘らず、廣汎な東洋の世界の最も優れた文化を咀嚼し、そ

の地盤に於て自ら成育し得たのである。また印度と支那の文化がかほどまで深く浸潤してゐたにも拘らず、一度西洋との自由な接觸が始まるや否や、東洋のどの國にもまさつて旺盛に西洋の文物を吸收し得たのである。だからこの特性は必ずしも日本の弱點を示すものではない。この特性の故に日本民族は、東洋文化と西洋文化との綜合を否應なしに實現すべきやうな狀況におかれた。もしこの綜合が將來の日本民族の使命の重大な契機をなすものであるならば、右の特性はこの使命と聯關するところが極めて深いのである。

ところでこのやうな特性は、日本が極東の離れ島であつて容易に他國と直接的な接觸をなし得なかつたといふ地理的狀況と密接に結合してゐる。勿論前に云つたやうに日本文化は初めより外國の影響の下に立つてゐるのであつて、外國文化との何らかの接觸のない時代はない。然しこの接觸は日本民族の生活を現實的に脅かすやうなものでなかつた。先づ武力的な侵略について云へば、世界の文化的民族のうちで曾て一度も他民族の侵略を受けなかつたものは、たゞ日本民族のみである。從つて我々の血には異民族への憎惡といふ如きも

のは全然傳はつてゐない。これは日本民族の對外態度を根本的に規定してゐるものである。なるほど日本民族は異民族に慣れない、『人見知り』をする、『はにかみや』の民族である。しかしそれは異民族に對して本能的な憎惡や敵意を持つことではない。さうしてそれは我々の祖先が曾て一度も異民族の侵略といふ痛切な苦しみを體驗しなかつたからである。いくらかそれを豫感せしめるやうな事件は、アメリカの黑船やロシアの北方侵入以前に於ては、たゞ僅かに天智朝に於ける唐の水軍の威壓と鎌倉時代の元寇襲來とのみであつた。この時に日本民族は可能性としての異民族の侵略を體驗したのであつた。前者にあつては、大化の改新の事業を中途に放棄して軍事的な防禦設備に狂奔してゐる。要塞は九州の沿岸のみならず、四國や大和にさへも築かれた。この事蹟は日本民族がいかに敏感に異民族の侵入を豫料したかを物語るものである。しかしかゝる豫料と現實に侵略せられた苦しみとは體驗としては全然異なつたものである。やがて唐の水軍の威壓が遠のくと共に、人心は急速に復元してくる。大化改新が再び主要な政治問題になる。軍事設備のための新政の逆轉は

下層知識階級の不平を呼び起さずにはゐなかつた。壬申の亂は通例云はれてゐるやうに大化改新に對する反動ではなくして、一度逆轉した新政の復元運動であり、從つて改新の徹底化であつた。かくして天武朝以後の華やかな文化には、唐を異民族として敵視する如き痕跡を毛程も殘さないことになる。同樣に後者に於ても、漸く基礎の固まつて來た封建制のたゞ中に、急激な國民的意識の昂揚が見られた。公家階級も武家階級も今やその對立を忘れて外寇の防禦に合一した。これも亦日本民族が外寇に對していかに敏感であつたかを示すものである。しかし『伊勢の神風』が、卽ち日本民族の特殊性を標示する『颱風』が、この外寇を打ち拂つた後には、再び急速に封建制が復元せられ、國民的統一の痕跡を殘さないことになる。たとひこれが南北朝の時代の王政復古の背景になるとしても、元寇襲來が直ちに國民的統一の政治組織を押し出したのではなかつた。もし元寇がこの島國に現實的に侵入し、日本民族が己れの眼を以て異民族の何であるかを見たのであつたならば、その後の日本歷史は著しくその相貌を異にしたであらう。

武力的な侵略の他に經濟的な國際關係の結ばれなかつたことも亦外國との接觸を特殊なものたらしめてゐる。外國との貿易は常に奢侈品或は文化の傳導物にのみ限られ、生活の必需品には及ばなかつた。だから古代の地中海貿易に似たものは極東には存しなかつた。それはこの島國が自給自足の經濟の上に立ち、植民地を必要とせず、他國に待つところがなかつたからである。

このやうな狀況の下に日本民族は、他國との現實的な接觸を捨象し、たゞその文化產物を通じて己れを養ふに留まつたのである。だから他國はその最も優れた、創造的な側面からのみ見られる。從つて他國はいつも日本民族にとつては理想化せられた國である。古代人の想像に現はれた常世の國や龍宮が、日本民族の他國を見る見方を最も單純に表現したものと云つてよい。かく見れば日本人にとつては他國は實は理想國の別名だつたのである。だから崇拜せられたのは實は他國そのものではなくして己れの理想であつた。またそれが理想であるが故に崇拜に慣したのであつた。この意味に於て外國崇拜が日本民族の特性であるといふことは、日本民族の性格に根强く理想主義が存するとい

ふことにほかならない。從つて自國蔑視といふことも、その本質に於ては理想の前に己れを鞭つことなのである。

このやうな民族的性格は、常世の國や龍宮を想像した古代にのみ限るのではない。明治以後の外國崇拜も、現代の左翼青年のロシア崇拜も、本質に於てはこの性格を反映せるものである。一例を擧げれば、『人生案内』といふロシア映畫が青年のロシア崇拜を煽動したことはまだそれ程古いことではないが、そこには文化産物を通じて他國を理想化するといふ圖式が極めて鮮やかに現はれてゐた。この映畫は一人の共産黨員がモスカウの多數の浮浪兒を勇敢にして勤勉な勞働者に化せしめる經過を描いたものである。主題も氣分も極めてトルストイ的であると云つてよい。ところでこの人道主義的な作品を演出する役者の技倆が極めてすぐれて居り、從つて映畫を見る青年たちに恰もロシアに於ける生活の實寫であるかの如き印象を與へる。藝術の與へた印象がロシアの現實と混同せられる。そこで自國の現實に丁度見ることの出來ないやうな人道主義的な業績が、ロシアに於ては現實に行はれてゐると考へられる。このや

うな素晴らしい國は崇拜せずにはゐられない。こゝにロシアの理想化が成り立つのである。しかもそれが理想化せられた國を崇拜するのである限り、崇拜そのものとしては間違つてゐるとは云へぬ。間違つてゐるのは、本質に於て理想を崇拜してゐるのであるに拘らず、それを現實のロシアに對する崇拜だと自ら思ひ込んでゐる點にある。その點に於ては龍宮への憧憬とあまり遠いものではない。

以上の如く外國崇拜の特性は他國との現實的な接觸の稀薄に基くものであるが、しかし現代に於ける如き密接な外國との關係、特に經濟的日常的な生活交渉の行はれる時代にあつては、事情は著しく變化して來なくてはならない。優れたる文化を鋭敏に感受し、己れを空しうして學び取る、といふ態度と、他國を理想化してそれを現實の他國と混同するといふ認識上の缺陷とは、必然に結びつかなければならぬものではない。今や優れたる文化に對する尊敬や理想化せられたものに對する崇拜と、現實の他國に對する認識とは、明瞭に區別せられねばならなくなつてゐる。さうして現實的に他國と接觸する度の多い程この區

別は明白に把捉せられてくるのである。

舶來品が優等品の異名であつたことは、外國品の技術的優秀に對する感受性を標示してゐる。この感受性の故に經濟的工業的軍事的等のさま〴〵の技術が、己れを空しうする態度を以て、卽ちこれらの技術に於ける日本的特性を否定するといふ日本的特性を以て、習得せられたのであつた。特に軍事的方面に於ては最も過激に日本的技術を捨てて歐洲の技術を學んだ。ところで軍事や產業に於ては、優れたる技術に對する尊敬と、その技術を持てる外國を崇拜することとは、否應なしに區別せられねばならぬ。技術は尊敬し學び取らるべきではあるが、外國自身は時に敵國となり或は競爭國となる。技術と技術を驅使する主體とは別である。この區別は技術を學び取ればば取るほど明白になつてくる。軍事方面に於ては、技術的に歐米に追ひつくと共に、その技術を使ふ大和魂が外國人とは異なることを自覺して來た。產業方面に於ても、例へば紡績業は、技術的に英國を追ひ越すに至つて、日本の勞働者と英國の勞働者との異なることを自覺して來た。この點に於ては現實的に他國と接觸することの少い知識階級

の一部が、卽ち文化產物を通じてのみ外國を崇拜する人々が、最も遲れてゐると云つてよい。これらの人々にとつても『舶來品』は優等品であつた。西洋の學問、西洋の藝術は、自國のそれに對して常に一段高いものと考へられた。歐洲文化の優秀性に對する感受の銳敏さに於ては、日本人は歐洲人自身にさへも劣らない。だから人々は實際に己れを空しうして受け容れたのである。しかし人人がかくして西洋風に己れの創作力や思索力を働かし得るに至つた後に、かく創作し思索する主體が西洋人ではなくして日本人であることを自覺するに至つたかといふと、必ずしもさうでない。かく歐洲文化を受け容れる仕方そのものが既に『日本的特性を否定するといふ日本的特性』を示してゐるといふことすら、自覺せられてゐるとは云へない。己れを空しうして他國文化を受容するといふ如きことは實際英獨佛伊等のどの國民にも見られないのであるが、これらの國民の自己主張をそのまゝ受け容れつゝ、しかもかゝる自己主張を學び取らずしていつまでも己れを空しうしてゐるといふ如き特殊な態度は、實際世界に比類のないものである。しかも日本精神の把捉といふ如き反省的な仕事は

まさにこのやうな知識階級に課せられてゐるのである。だから技術的方面に於ける國民的自覺に比して日本精神の理論的把捉が遅れてゐるのは故なきことではない。

しかし世界に於ける日本の使命をより好く遂行し得るためには、この自覺は缺くべからざるものである。知識階級は少くとも已れを空しうして他國文化を受容する態度そのものが日本人に特殊なものであることを自覺しなくてはならない。いかに已れを空しうしても、その空しうすることに於て民族的特殊性を脱することが出來ぬのである。この自覺によつて恐らく已れの負へるものの豊富な認識が始まるであらう。

現代日本の知識階級は、歴史的認識の重要性を歐洲人から學んだ。しかし歴史的認識が重要であると認識することは未だ歴史的認識ではない。新しい創造が常にその負へるものによつて規定せられるといふことを形式的抽象的に認識するだけでは、未だ實質的にその負へるものを把捉したとは云へない。歴史的認識が重要であるならば先づ自らを歴史的に認識しなければならぬ。さ

うしてその緒は、己れを歴史的に知らうとしなかつたことが己れの歴史的特性だといふことである。

八　日本文化の重層性

啓蒙主義の抽象性は歴史的考察を缺くといふことに於てのみならず、また具體的なるもののたゞ一つの契機のみを捕へて、それを全體に代らせようとする傾向にあると云はれる。かゝる抽象の危險は日本文化を問題とする場合に特に甚だしい。何故なら日本文化の一つの特性は、さま〴〵の契機が層位的に重なつてゐるといふことに存するからである。日本文化のこの特性を充分に理解し得ない一ドイツ人が、日本を呼んで並在（Nebeneinander）の國となしたことは、まことに尤もなことと云はねばならぬ。が日本の啓蒙主義者はこの並在をさへも見ない。彼らは自らの占める層位を日本文化の現狀だと思ひ込んでしまふ。從つて他の層位に屬するものは彼らにとつて現實的ではなく、たか〴〵彼

らによつて啓蒙せらるべき過去の殘滓に過ぎない。

しかしながら日本文化に於ては、層位を異にするさま〴〵なものが決してその生くべき權利を失つてゐるのではない。超克せられたものをも超克せられたものとして生かして行くのが日本文化の一つの顯著な特性である。日本人ほど敏感に新しいものを取り入れる民族は他にないと共に、また日本人ほど忠實に古いものを保存する民族も他にはないであらう。このことは衣食住のさま〴〵の樣式に於ても、或は社會層の歷史的移動に於ても、或は宗敎、藝術、思想、經濟政治などのいづれを取つて見ても、皆然らざるはない。

曾て武家階級が支配階級に成り上つた時に、否定せられた支配階級は公家階級として保存せられ、しかも古い傳統の保持者、文化上の貴族として尊敬せられた。室町時代の文化は或意味で公家階級に指導せられてゐると見ることも出來る。卽ち政治的支配者として否定せられると共に文化的支配者として生き續けたのである。しかもそれは明治維新に際して再びその活力を發揮し今なほ貴族として取扱はれてゐる。支配階級の地位を奪はれてから七百年の後に

なほその傳統的な貴さを認められるといふ如き現象は、他のいづれの國にも見出すことが出來ないと思ふ。

衣食住の様式の重層性は日常生活の現象として何人も熟知するところである。我々は三百年前の着物の様式を大體保存してゐるのみならず、武士階級と庶民階級とに於てそれぞれ別途に發展した様式をも一つの生活の中に重層的に統一してゐる。洋裝の普及はその上に更に一つの層を加へる。それは體を包む道具としてそれぞれ異なつた存在の仕方を標示するものであるが、しかも我々はその何れか一方を廢棄しようとせず、またその折衷をも試みず、所謂『二重生活』として日常生活の全體に於て統一して了ふ。この様な二重生活の一契機としての洋服は、もはや歐米人の衣服としての洋服と同じものではない。同様に我々は住宅の様式に於ても和風と洋風とを二重的に活かせてゐるが、まさにその故に日本人の洋風住宅は、歐米人の住宅と同じものではない。疊の上に洋風家具を置いても、靴のまゝ疊の上にあがるのが當然のことと感ぜられるのでない限り、依然として和風住宅であると見られねばならぬが、家具の他に外壁

や窓の形や床（ゆか）張りを洋風にしても、玄關で靴をぬいであがるのである限り、本質に於ては洋風住宅とは云へない。それは要するに二種の住宅樣式を一つの生活に於て統一してゐるのである。所謂和洋折衷なるものは一つの新樣式ではなくして二つの樣式の二重的結合であり、從つて住宅樣式の重層性を示すと云つてよい。がこのことは單一の住宅に就てよりも一つの町、一つの都會について見れば一層顯著である。洋風化が時代の趨勢であると云つても、和風住宅は決して減退しはしない。料理がまた同樣である。人は西洋料理の隆盛が日本風料理を驅逐しつゝあるかの如くに說くが、しかし西洋料理の流行以來半世紀以上を經て、今や漸くバタの製造が緒についた位で、チースや腸詰やハムの類は未だに奢侈品としてでなくては製造され得ないと云ふ。需要が少いからである。卽ち米と野菜と魚とが依然として日本人の食事の基調だからである。西洋料理は日本人の食事の樣式の内に一つの層を加へたといふに過ぎない。

　がこれらの日常的な現象から眼を移して重大な文化產物を眺めると、そこには更に驚くべき重層性が目立つてくる。宗敎に於ては、我々の辿り得る最も原

始的な信仰様式が、佛教や基督教の如き進歩せる信仰樣式と共に現に生きて働いてゐる。しかもそれは佛教の如き世界宗教と相並んで千何百年かを通ずる一つの潮流として相續し發展して來てゐるのである。もし靑年ヘーゲルがなしたやうに民族宗教をその『祭』によつて量るならば、日本民族はその全體性を表現する原始的な祭を遂に失ふことがなかつたのである。かゝることは異教を殲滅した基督教の下に於ては起らなかつた。だから現代の文化民族に於てその原始的な信仰樣式を保存してゐる者はどこにもない。しかも日本民族はその宗教的活動に於て決して他の文化民族に劣つてゐたわけではないのである。佛教を受容するや否や彼らはその法を政治的に實現しようと試みた。それが失敗して信仰が體驗の深みに沈潛して行つたとき、あの偉大な鎌倉佛教の運動が起つた。そこには世界宗教の三つの類型が佛教信仰の地盤から創り出されてゐる。この樣な宗教的天才を示しつゝ、しかも原始信仰の樣式を決して捨て去らなかつたところに、我々は特異な性格を見るのである。勿論日本人はこれらの信仰樣式の間に相容れざるものを見出さなかつたのではない。普遍

的宗敎としての佛敎を信仰することは國民的宗敎としての祖先神崇拜を殺すことである。しかも日本人は古い信仰を單に廢棄するのではなくして、それを新しい信仰の立場で生かせようとした。神佛習合の努力がそれを示してゐる。既に奈良朝に於て盛んに建造せられた神宮寺は神社の神々が佛法によつて解脱せんがためのものであつた。それは後に本地垂跡の思想として發展し、日本の神々をそれ〴〵の佛菩薩の權現として佛敎の立場から根據づけ是認しようとした。神社の神が本來佛菩薩であるといふことは、神社崇拜の否定である。しかもその否定の故に神社崇拜がそのまゝに保存せられる。太神宮が救世觀音の變身であり、八幡大菩薩が生身の阿彌陀であるとしても、それによつて太神宮や八幡宮の崇拜が觀音や彌陀への信仰に變化したのではない。神社崇拜は依然としてその特殊な信仰樣式を保持してゐる。しかもそれはもはや日本人にとつて佛敎の信仰に矛盾するものではない。このことは二種の異なつた信仰樣式がその特殊性に於て對立しつゝも一つの生活の中で共に生かせられたことを意味するのである。

このやうに神社崇拜が佛敎によつて打ち克たれながらもその特殊樣式に於て生き續けたといふことは、本地垂跡の思想が完成した後にも、天台、眞言、法華、眞宗等の諸宗派がそれぞ〻自宗の立場から新しく神社崇拜を是認する理論を編み出さざるを得なかつたといふことによつても顯著に示されてゐる。このやうな運動は神社自身に於ける理論的反省を誘發し、遂に神社崇拜を佛敎から獨立せしめる運動にまで發展した。かゝる歷史を眼中に於て今なほ直接に見ることの出來る日本の農村の信仰生活を考察するならば、そこに信仰樣式の重層性が極めて具象的な姿に現はれてゐることを見出し得るであらう。日本の農村は通例『鎭守の社』と『佛寺』とを共に持つてゐる。さうして誕生と收穫との祝祭は神社に、葬儀と先祖の祭とは佛寺に結びつけられてゐる。(都會に於ても『町內』の團結が共同社會的であつた間は同樣であつた。)ところで神社の信仰が生の祭儀に、佛敎の信仰が生の否定たる死の祭儀に結びつけられたのは、それぞれの信仰自身の特性によるのではない。神社の信仰は初め死の祭儀を含んでゐたし、また祖先崇拜とも密接な關係を持つてゐた。佛敎の信仰も亦初めは

誕生や收穫に關與してゐた。然るに民衆の宗教的體驗は、朗らかな生の喜びを神社崇拜に結びつけ、形而上的な深みに人をさそひ込む死の現象を佛教信仰に結合したのである。

以上の如き信仰樣式の重層性はいづれも過去の信仰樣式に關することであつて、現代の意識からは緣遠いと考へられるかも知れない。基督教信者の意識から見ても、或は明治以後の實證主義的な思想から見ても、それは皆捨てられた信仰である。しかし日本文化はこのやうな新しい層位に於てのみ創造せられるのではない。明治以後の國民的な『祭』は神社崇拜を反映してゐる。明治大正を記念する最も大きい國民的なモニュメントは『神宮』である。公園を作ることの拙劣な日本人も神宮としては優れたものを作つてゐる。伊勢神宮の隆盛は過去のどの時代にも劣るとは云へない。これらも亦日本人の生の表現である。寺院の腐敗は現代の著しい現象であるが、しかし幾萬の寺院はなほ生き殘つてゐる。僧侶は信仰を失つても信者はなほ信仰を失はない。のみならずそれは過去の偉大な仕事への指標である。佛教を離れたと考へてゐる人たちが、

この指標に導かれて佛敎文化の產物に接するとき、忽ちそこに己れ自身を見出すといふ如きことも稀ではない。例へば室町時代以來民衆の日常的な生の中へ浸潤した禪の心境といふ如きものは、意外に根强く現代日本人の中に生きて居り、さま〴〵に形を變へて日本人の氣風となつて現はれてくる。日本に於ける共同社會的結合の根强さといふ如きものも何らかそこに關聯を持つてゐるであらう。だから佛敎的なるものが否定せられた明治維新の後にも、それはなほ一つの層として日本民族の生の重大な契機を形作つてゐる。

藝術の領域に於ては重層性は一層顯著である。短歌は千二百年前に完成した詩の樣式であるが、その後に創られた新しい樣式と共に、依然として民衆の日常生活の中に現實的に生きてゐる。大和繪は九百年前の樣式であるが、今なほ畫家の創作を支配する。五百年前の能樂は本質的にその樣式を變へることなく依然として日常的に演出せられる。このやうな現象は他のいづれの文化國にも見られない。しかもこれらの樣式は、單に新しい樣式と相並んで存するのではない。それらは互に對立しつゝその對立に於て統一せられてゐるのであ

る。何故なら新しい様式は古き様式の否定として創造せられるが、まさにその故に古き様式を生かすのだからである。例へば能樂の後に人形淨瑠璃が創られたとき、この新しい劇の樣式はまさしく能樂の樣式の否定であつた。能は演者が生けるいいい人であるに拘らず生ける人としての自然的な動作を出來得る限り殺すところに特性を持つてゐる。丁度色彩を殺した墨繪がそれによつて反つて無限に深い色彩の美しさを現はし得たやうに、動作から日常的・人情的な表情を拔き去ることによつて反つて無限に深い情を現はし得たのである。だから表情の最も鋭敏に現はれる顔面は假面で覆はれる。假面なき場合には直面が假面を摸さねばならぬ。然るに人形芝居は生なき人形をして極度に生ける人らしく動作せしめる。能に於て殺されてゐた丁度その動作や表情が、こゝでは擴大して示されることになる。それは墨繪に於て殺されてゐた色彩が桃山時代の障壁畫に至つて極度に活かされたと同樣である。能に伴ふ音樂と人形芝居に伴ふ音樂との間にも同樣の關係が見られるであらう。鼓は沈默の流れを音によつて區切るものであるが、三味線は音の流れを沈默によつて區切る。謠

は色を殺したものであるが、淨瑠璃は色のみを高揚したものである。かく見れば新しい様式が丁度古い様式の否定として現はれたことは明白であらう。がこの否定は古い様式の廢棄ではない。古い様式は否定せられることによつて反つてその様式上の特性を自覺し、獨自なものとして生き始めるのである。能の現存の様式は徳川時代以後の硬化を示すとも云はれるが、しかしそれは人形芝居や歌舞伎が發展することによつて能の固有性が自覺せられたことを意味するのである。その限り打ち克たれることは眞に生きることであると云へる。かくしてさまざまな様式は、重層的に一つの生に於て統一せられてゐるのである。

宗敎や藝術について云はれたことはなほ他の文化領域についても云はれ得る。更にこれらの日本文化の全體が、明治以後の西洋文化の吸收によつて一應否定せられ、否定せられることによつてその獨自性を自覺して來たとも云はれ得る。かゝる重層的構造に於て日本文化は世界に比類がない。日本精神の把捉はこのやうな日本文化を通じてなされねばならぬのである。

人或はこの特徴を徹底の不足と呼ぶかも知れない。殺される時には一度は死に切り、生きる時には死から復活するのが徹底的であるといふかも知れない。希臘文化が基督敎によつて殺されルネサンスに於て復活したのはほゞそのやうな仕方であつた。しかし徹底の尊さは或者がその本質的な純粹性に於て現はれることであつて、對立者を廢棄する獨存性にあるのではない。基督敎が希臘文化の否定であることによつて希臘文化がその獨自性を自覺しつゝ生き續けたのであつたならば、中世はあれほど野蠻には陷らなかつたであらう。對立者を生かすことなく廢棄して了ふのは一つの抽象化である。それによつて得られた統一は眞の統一ではない。矛盾せるあらゆる契機をそれぞれその固有の生命に於て生かせるところに眞に具體的な統一がある。かく見れば徹底の不足と呼ばれることは實は抽象化の傾向が少いといふことに他ならない。

九　結　語

日本精神が日本文化の主體であり、この主體が右の如く重層的な日本文化を通じて把捉せられるのであるならば、それは否定的に聯關する多くの樣相の動的統一であつて、單純な、一面的な『魂』の如きものではない。從つて日本精神といふ標語を政治的運動のたゞ一つの方向にのみ獨占することは、日本精神の把捉を誤まらしめる最も大きい原因となる。日本精神は日本精神の標語を排撃する運動としてさへも己れを現はすものである。日本人がその文化的努力に於て日本的なるものを否定したからと云つて眞に日本的でないものを作ることは出來ぬ。彼が眞に日本的なるものを理解し、さうしてそれを否定したのであるならば、彼はそこに新しく日本的なるものを創造するであらう。さうではなくして日本的なるものを理解せずに否定するのであるならば、大抵は昔ながらの外國崇拜といふ日本的特性を現はすに過ぎまい。いづれにしても彼は日本的なるものの外に出ることは出來ない。

我々は以上によつて日本精神が何であるかをたゞ形式上規定し得たかと思ふ。それを實、質、的、に捕へるためには我々は日本の精神史と風土學とを作り上

げねばならぬ。これらの學問はそれが眞實に遂行せられゝば正しく日本精神の自己認識たるべきである。このやうな自己認識は日本民族がその世界史的な使命を遂行するために缺くべからざるものと思はれる。しかも日本の學問に於てこの方面は最も遲れてゐる。力量ある優秀な青年學徒の努力を待つこと切である。

（昭和九年八月稿）

日本に於ける佛教思想の移植

序論

佛教が印度から支那を通じて日本に『移植』せられたといふことは、何人も異論なく承認するところである。しかしそれは基督教がシリアから羅馬帝國を通じてゲルマンの世界に『移植』せられたといふのと些かも變りがない。しかも人は、例へば『獨逸に於ける基督教思想移植史』といふやうな題目を、恐らく曾て取扱はなかつたであらうし、また取扱はないであらう。何故ならそれは基督教傳道史の内のほんの一節であり、更に重大なことには、獨逸そのものが基督教の地盤の中で獨逸として成立して來たのだからである。然るに我々は『日本に於ける佛教思想移植史』をさほどの奇異の感じなしに考へることが出來る。過

去十數世紀に亙る日本人の精神生活は、實は、佛教思想の地盤に於て形成せられたのである。佛教を取り除けば日本の文化は殆んど空無に近いであらう。しかもなほ人は佛教思想を『外來思想』と呼んで怪しまない。佛教思想の『移植』は依然として日本にとつての問題であり、佛教傳道史の一節としての佛教にとつての問題なのではない。この點に先づ我々は注目することを要する。獨逸人や佛蘭西人や英吉利人は基督教を『外來思想』とは呼ばない。そのことが顯著であるだけに、我々は一層この現象を重視しなくてはならぬ。

佛教思想が外來思想と見られるのは、かゝる見方を力說した國學者の運動に基くところが多い。更に明治以後西洋文明への歸依によつて佛教が何らか異種的なものと考へられるに至つたのにもよるであらう。しかしかゝる運動や歸依が佛教を疎外するに成功したといふことは、その根柢に於て、十數世紀にわたる佛教の支配が基督教のそれと性格を異にしてゐたことを示すのである。

卽ち佛教は日本に於て極めて寬容であつた。異端者を殺戮するといふ如きことは、異端者殺戮といふ如き嚴酷な不寬容を一つの性格とする切支丹に對して

のほか、殆んど行はれなかつた。否、それどころか、異端者といふ概念さへも明白に存してゐるとは云へない。『外道』はまさしく異端者に當る言葉であるが、しかしそれは印度に於ける佛敎外の邪法を指すのであつて、日本のそれには適用せられて居らない。從つて佛敎の內と外との對立は深刻化しなかつた。外なるものは『權現』として內に取り入れられる。本地垂迹の說の如きがそれである。かくして佛敎の外なるものは、その外なるものとしての性格を破却することなくして內に包容せられたのである。この點は異敎の神がサンタクロースとして基督敎に取り入れられたのとは全然趣を異にする。こゝに我々は佛敎自身の非戰鬪的性格のほかになほ日本人自身の宗敎に於ける寬容性を見出すべきであらう。彼らは佛に歸依するために固有の神の信仰を捨てなければならぬとは感じなかつたのである。現代に於てもなほ顯著に見られるやうに、熱い信心を持つものが『神佛』を崇めることは何等矛盾ではなかつた。それは信仰に於ける徹底性の缺如とも見られるであらう。かくして日本人の佛敎化は、佛敎外的な要素の徹底的否定を意味するやうな『回心』とはならなかつた。む

しろ日本人の方が佛敎をも己れのものとしたのである。だから佛敎が日本の文化の血肉となつた永い世紀の間を通じて、なほ佛敎を『外來思想』と見做し得る可能性を持ち續けたのであつた。

以上の如く、現代の歐羅巴人が基督敎を外來思想と見做さないに反して日本人が佛敎を外來思想と見做すといふことは、結局日本人の宗敎に對する態度に基くと見られる。日本人が一つの信仰に『捕はれる』ことなく、容易に他の信仰をも容れ得るといふ點に着目して云へば、日本人は本來信仰の自由を是認したとも云へるであらう。このことは我々が問題とする『移植史』にとつては特に重大な關係を持つてゐる。何故なら日本に佛敎が『移植』せられて忽ちに根を張り花を開いた情勢は、まさに右の如き日本人の態度性格に基くからである。ゲルマン人はなるほど信仰に於て徹底性を持つてゐる。だから基督敎への回心と共に基督敎を外來視する可能性をも殺して了つた。しかしその代りに基督敎の『移植』そのものは決して日本に於ける如く迅速に成功してはゐないのである。

試みにゲルマン人への基督敎傳導史を日本への佛敎移植史と比較して見るがよい。基督敎はゴート族の下に四世紀にはすでに獨逸へはいつてゐる。日本人が佛敎に接觸したよりも先である。がゲルマン人中のフランク族が基督敎化したのは600頃であつて日本への佛敎渡來よりも遲れてゐる。更にフランク族がアレマン、テューリンゲン、バイエルンの諸族を結合しつゝ、一つのゲルマン的統一として基督敎化して行つたのは、七世紀及び八世紀のことに屬する。かゝる情勢のもとにカール大帝は法王から戴冠せられた(800)。その後半世紀にしてゲルマン的な東フランクとロマン的な西フランクとが分裂し、870のメルゼン條約ではライン左岸の言語的境界が東西フランク國の境界とせられてゐる。後の獨逸と佛蘭西とはこゝに初めてその原始的な姿を現はして來るのである。これらの數世紀の間にゲルマンの世界は基督敎化せられはした。しかしそこで作られた基督敎的文化は何であつたらうか。當時比較的に文化の進歩の早かつた英吉利に於てさへも、スコトゥス・エリウゲナの出たのは右のメルゼン條約の頃である。オクスフォド大學(910)やケンブリッヂ大學(915)の創立は更

にその後であり、カンターベリーのアンセルムス(1033-1109)は更に遲れてゐる。獨佛の基督敎の世界から名ある學者が出始めたのは、アンセルムスよりも更に半世紀の後である。一言に云へば、ゲルマンの世界に移植せられた基督敎は、移植後五六世紀の間に花らしい花を開いて居らないのである。

然るに日本に於ては、佛敎渡來後僅かに二世紀にして東大寺の大佛を作り、二世紀半にして最澄や空海の如き學者を出すまでに至つてゐる。この間の諸事蹟はその文化的意義の豐富さに於て歐羅巴の十二三世紀或は十四五世紀にも比すべきであらう。既に佛敎渡來後一世紀ならずして五十に近い寺が建立せられてゐる。かゝる寺院の意義を知るために一二の例を擧げるならば、先づ佛敎渡來後半世紀にして建立せられた四天王寺である(一)(593)。それは佛敎受容に反對して敗れた物部氏の沒收財産によつて營まれる寺であり、さうして佛敎の慈悲の理想を社會的に實現しようとしたものである。その中心をなすものは、東西八町南北六町の敬田院であつた。そこには大きい伽藍が立ち並んでゐる。さうして金堂には救世觀音、夏堂には阿彌陀佛、冬堂にも觀音といふ如く慈悲の

佛がまつられる。食堂が七間の瓦葺といふ大建築であつたことから考へると、僧衆を收容する設備もよほど大きかつたらしい。こゝに人々は建築・彫刻・繪畫・經典・讀經・說法・音樂・舞踊等を綜合した禮拜の場所を持つたのである。が四天王寺の意義はこの敬田院の他に更に施、藥、院・悲、田、院・療、病、院、の三院が存在したことに存する。施藥院は藥草の栽培・製藥及び施藥のことを營み、療病院は一切の男女の無緣の病者を寄宿せしめて『師長父母』の如く愛撫療病することを仕事とした。悲田院は貧窮の孤獨單己賴るなきものを寄宿せしめ日々眷顧して飢渴を救ふところである。卽ち精神的な救ひを目ざす禮拜堂と物質的な救濟を目ざす貧民病院・貧民宿舍・施藥事業とが合して一の四天王寺を形成したのである。しかもそれは『傳道のために』行はれたのでなく、それ自身慈悲の實現の努力であつた。緣者間の自然的情愛に於てのみ相互扶助の行はれてゐた時代に、無緣のものに對して救ひの家を提供することは、それだけですでに新しい立場の實現を意味したのである。況んや支那傳來の藥草の流布が當時の社會にとつて如何に重要であつたかは、この後一世紀ならずして在來の狩獵が藥、草、狩、りによ

つて置き換へられたことによつても知られるであらう。以上の如き意義を持つた四天王寺に對して、それより十四年後(607)に建てられた法隆寺は、法隆學問寺といふ名稱自身が示してゐるやうに、歐羅巴の大學に當るものである。もとよりこの學問は藝術や宗教と離れたものではない。當時移植せられた大乘佛教は、極めて強く哲學的な傾向を持つものではあつたが、しかし同時に印度古來の神話・信仰・文學等を包括し、更に希臘の影響を受けた建築・彫刻・繪畫・音樂・演劇等を含んだものであつた。さうして學問とはかゝる大乘佛教を學び取ることに外ならなかつたのである。我々は幸にしてこの法隆寺の主要部を今なほ目のあたりに見ることが出來る。かくも美しい『學問寺』が十世紀以前のゲルマンの世界のどこに建てられたであらうか。

寺のみではない。我々の歴史は598に聖德太子が勝鬘經を講せられたことを、更に606には勝鬘經と法華經とを講せられたことを傳へてゐる。さうして太子の作と云はるゝ法華經・勝鬘經・維摩經の三經の疏は、我國に於ける最初の學問的著述として、今なほ我々の面前にある。これほどにも學問的に優れた著述

が、九世紀以前のゲルマンの世界のどこに現はれたであらうか。

これらのことはフランク族がやつと基督敎化したといはれる(600の頃に行はれたのである。しかもそれは佛敎に接して僅かに六七十年にして起つた現象である。が更に驚くべきことは、佛敎渡來後一世紀にして起つた大化の改新(645)である。これは聖德太子の憲法に現はれた政治的理想を實現したものと見ることが出來る。この改新によつて形成せられた新しい國家をカール大帝(800戴冠)の國家と比較して見るがよい。この皇帝の國家に基督敎的な愛がどれほど具現せられてゐるであらうか。愛の實現は法皇の仕事であつて皇帝の仕事とは考へられなかつたのではなからうか。然るに日本に於ける新しい國家は佛敎的なる慈悲の實現を目ざしたのである。このことは更に天武の治世(673–686)に至つて一層顯著に現はれてゐる。佛敎の『移植』がいかに迅速に行はれたかは、これらの現象に於てまざまざと見得るではなからうか。

このことはたゞ『移植』だけの問題ではない。ゲルマンの基督敎化がゲルマンの文化を高めることであつたやうに、日本への佛敎の移植は日本の文化を高

めることであつた。日本が文字を使ひ己が國語の詩文を持つやうになつたのはすでに600の頃からである。我々に殘されてゐる古事記は712に現在の形を得た。またこの頃の和歌も數多く萬葉集に保存せられてゐる。これほどに古い詩文がゲルマンの世界のどこに作られてゐるであらうか。カール大帝は獨逸の英雄詩を文字に移させたと云はれてゐる。しかしそれは九世紀のことであり、しかも今殘存して居らない。況んや希臘の抒情詩にさへ比し得られるやうなあの芳醇な萬葉の歌は、文藝復興期以前のゲルマンの世界には到底比儔を見出し得ぬ。かくして『移植』の迅速は文化の展開の迅速を意味してゐるのである。

我々は推古より弘仁に至る佛教移植の時代が、歐羅巴に於けるカール大帝までの時代、卽ち獨逸と佛蘭西が最初に分れ始めたよりも前の時代に當ることを忘れてはならぬ。東大寺大佛の鑄造はカール大帝の卽位よりも半世紀前であり、最澄や空海の開宗はスコトゥス・エリウゲナの生れるよりも先である。從つて東西フランクの分裂の時代は丁度空海歿後在原業平の時代に至るまでの所謂

『日本化の時代』に當つてゐる。オクスフォドやケンブリッヂの大學が創設せられた時には、すでに貫之の古今集が編輯せられてゐた。カンターベリーのアンセルムスが生れた時には、すでに源氏物語や枕草紙が書かれてゐた。自國の言語を以てかくも自由に詩文の創作をなし得たことは、ゲルマンの世界に於てはなほ四五百年の後でなければ見られない。

我々はこゝで東西の文化の優劣を論じようとするのではない。たゞ一方に於ては基督教の、他方に於ては佛教の、『移植』なるものが、いかに異なつた仕方で行はれたか、またいかに異なつた仕方で文化の展開を引き起したか、それを比較して見たまでである。それによつて我々は、一方に於て基督教が獨逸或は佛蘭西に『移植』せられたと云はれないに拘らず、他方に於て佛教が日本に『移植』せられたと云はれる所以を理解し得るであらう。いづれも共に外來の宗教のなかで己れを形成したのではあるが、それが極めて迅速に行はれたところでは、被教育者が攝取者としての資格を失はなかつたのである。

さて我々の問題は『佛教思想』の移植である。卽ち『佛敎』の移植のうちの極めて狹い一部門である。これも亦豫め嚴密に注意せられねばならぬ。

佛敎が宗敎・藝術・哲學を總括したものとして日本に移植せられたとき、それを受容する日本人の態度が特に顯著に直觀的・感情的であつたことは明白な事實である。（この點に就ては拙著『日本精神史研究』中の『推古時代に於ける佛敎受容の仕方に就て』を參照せられたい。）　當時の日本人は、丁度彼らの心情に適合した側面から佛敎を捕へた。さうしてそのことが當時の製作にかゝる佛像等にあらはに表現せられてゐる。しかしそれだからと云つて佛敎の哲學的內容が日本に移植せられなかつたといふことは出來ない。史書の傳ふる所によれば聖德太子は勝鬘經や法華經を講義せられたのである。それを聽聞した人々がこの講義を充分理解し得なかつたとしても、それによつて佛敎の哲學が日本に移植せられなかつたといふことにはならない。哲學の移植はそれを講義するやうな人が日本に出たといふことで充分である。しかも太子の講義は太子一人のみの特殊な仕事ではなく、當時の佛敎研究を反映したものと見られなくてはならない。でな

ければ學問寺の創立といふ如き現象は起らなかつたであらう。

かく見れば『佛敎思想』の移植の問題は、造寺造像といふ如き世間向きの事實に於てではなく、狹い學問僧の社會に於て、(今日の言語で云へば當時の『學界』に於て)探られねばならぬ。それは西洋中世の哲學を論ずるものが、俗人の關與することなき僧院内の思想をのみ問題としてゐるのと同樣である。

このことは我々にとつて自明のことに思はれる。然し佛敎思想の移植を論ずる人はしばしばこの自明のことを見失つてゐる。例へば萬葉の和歌に佛敎思想が現はれてゐない、だから佛敎思想は日本人に理解せられなかつたのであるといふ如き。このやうな論は、明治大正の日本文藝にカントの思想が現はれてゐない、だからカントの思想は日本人に理解せられなかつたといふのと同樣である。かゝる論者は佛敎思想の理解をそのあるべき場所に於て探してゐない。一方に萬葉の和歌が作られてゐる時代に、他方に於て學問僧たちがいかに熱心に佛敎哲學の理解に努めてゐたかは、萬葉の和歌によつてでなく學問僧たちの仕事自身によつて見られなくてはならぬ。

元來、佛教の哲學の如き深遠な思想が、哲學的理解の素質を持つた少數の人々にのみ理解せられたといふことは、理の當然である。『移植』の問題にとつて重要なのは、これらの少數の人々がいかに理解しいかに己れのものとしたかといふことに外ならぬ。當時佛教に歸依した政治家や官吏や宮廷の婦人たちが、佛教の『思想』をどの程度に理解し得たかといふことは、必ずしも重要な意義を持たない。例へば聖德太子の薨去後、追慕の情を現はすために天壽國繡帳が作られた。その銘文によれば、太子の后たちばな大女郎は悲嘆のあまり次の如き意味のことを天皇に願はれた――わが大王の說かれたところによれば、世間虛假、唯佛是眞である、この法を味つて見るにわが天王は天壽國に生れて居られるに相違ない、しかし天壽國の姿は眼にまざまざと見ることが出來ない、願はくば圖像によつて大王往生の有樣を見たいと思ふ。――これによつて見れば、世間虛假、唯佛是眞といふ命題は天壽國といふ如き宗教的想像によつて理解せられてゐたのである。さうしてそれは恐らく宮廷の婦人たちの理解の仕方ででもあつたであらう。そこでは太子によつて勝鬘經や法華經が說かれた。さうしてこ

れらの經は、哲理を說くに奔放な想像・横溢せる形象を以てしたものである。從つてそこから大乘の哲理よりもむしろ强い藝術的印象を受け、超地上的な世界の想像を强く刺戟せられたとしても不思議はない。しかしそれだからと云つて大乘の哲理が太子に理解せられてゐなかつたといふことは出來ぬ。それは太子の著書が如實に示してゐるところである。我々の問題にとつて重要なのは太子の著書であつて、當時の宮廷の婦人たちの理解の仕方ではない。

ところでこゝに關說せられた太子の著書は、實際佛敎思想移植史の初頭に立つものである。我々はこの移植史の敍述をこゝから始めなければならぬ。

一　聖德太子の三經疏

聖德太子の著書として今傳へられてゐるのは、法華義疏、維摩經義疏、勝鬘經義疏の三つである。この三書が聖德太子自身の著書であることは恐らく疑ひあるまい。日本書紀は太子が法華勝鬘二經を講ぜられたことを記錄して居り、法

王帝說や法隆寺資財帳等は太子にこれらの經疏の著述のあつたことを傳へてゐる。のみならず內容から云つても、法華義疏の如きは明白に天台宗の影響以前のものであり、また著書自身の言葉にしばしば素朴な推古時代の日本を思はせるものがある。もとよりこれらの著作の背後には太子を核心とする一團の學問僧があり、それらの人々の勞作がそこに協働してゐるには相違ない。しかしそれらの勞作をその統一者としての聖德太子の名によつて言ひ現はすことは、この時代の現象として當然のことであらう。

太子の三經疏は經疏として極めて優れたものである。そこにはまだ宗派的な固執がなく、また煩瑣なこじつけがない。經を素直に讀んでその深義を捉へようとする態度が明白にあらはれてゐる。このことは古くより既に認められたところであつて、例へば德川時代の普寂の如きは太子の勝鬘經義疏を隋の大家の疏よりも優れたりとして次の如く賞讃してゐる。『上宮の義疏はその文簡なりと雖もその義最も豐かなり。……この經の司南といふべし。未だ知らず、聖智の自得する所にしてかくの如きか、古說の據る所あつて然るか。寂ひそかに

謂へらく、その事義文釋に詳にして創學の識智を擴むるは「寶窟」(隋嘉祥著)より精しきはなかるべし。その藏性の體義を究め以て權實の幽頤を探るは聖皇義疏ひとりその美を擅にす。二家おの／＼この經を解くに利ありと雖、上宮疏特にその右に居る。然るに近代學人偏に「寶窟」を珍び義疏を貴ばざるは何ぞや。蓋し佛學轉じて名相の窩に入り、理趣如何を顧みざるに由るなり。豈慨然たらざるべけんや。(二)』さうしてこの普寂の意見は今日佛教學者の間に是認せられてゐるのである。もとより太子が支那の義疏を利用せられたことは、『本義云』として他の說を引用せられるによつても明かであり、またそれがしばしば嘉祥の『寶窟』に引くところの古註と一致してもゐるのである。然し恐らく嘉祥の『寶窟』そのものをも參照せられたであらうと思はれるに拘らず、普寂が指摘したやうな相違が存することは、重視せられてよいと思ふ。維摩經義疏は大體嘉祥によられたと云はれてゐるが必ずしもその儘ではない。簡潔にして要を得る點に於ては太子の疏がすぐれてゐる。さうして現代に於てさへも、佛教學者が維摩經を註釋するに當つて、太子の註釋をそのまま依用してゐる例が少くない。こ

れらの點に於て我々は、太子の註釋の仕方が決して模倣ではなく、太子自身の理解を表現したものであると認め得るのである。

かゝる見地に於て法華義疏は特に我々の關心を刺戟する。これは梁の光宅法雲の『法華義記』によられたらしく思はれるが、然し根本の立場に於ては法雲を離れてゐる。また部分的にも法雲に從はぬことを明言した箇所があり、更に法雲の註釋が理趣を逸して煩瑣に流れる如き場合には、『釋文もまた微細煩廣なり、但し愚心及び難きが故に盡くは記さず』といふ如き斷り書きを以て切り捨ててゐる。それは謙遜を示すと共にまた獨自の立場を示した言葉である。このやうな態度を以てする法華經の註釋が佛教思想移植の最初に行はれたといふことは、恐らく日本佛教史に一つの方向を與へたと見られ得るであらう。何故なら支那に於ては法雲の『法華義記』が先驅となつて智者大師の『法華玄義』『法華文句』『摩訶止觀』等を產み出し、支那佛教最初の體系としての天台宗を大成せしめたのであるが、日本に於ては支那佛教のその後の諸體系を移植した後に最後の移植として天台宗が受け容れられ、しかもそれがその後の日本佛教發

展の主要な地盤となつてゐるのだからである。智者大師は聖德太子とほゞ同時代で、太子の勝鬘經講演の前年に歿した人であるが、同じく同時代の嘉祥の著述やその三論宗が太子の時代及びその直後に日本に移植せられてゐるに反し、智者の仕事はこの時代に全然注意せられなかつた。それは單に三論の系統の僧侶が日本に渡來し天台の系統の僧侶が日本に渡來しなかつたといふ偶然の事情にのみ基くとは考へられぬ。天台は法華經の解釋に立脚する體系でありさうして法華經の解釋は日本に於てすでに異なつた仕方で確立してゐる。然らば推古時代及びその直後の日本は、特に天台に取つてのみは不向きな地盤であつたのである。だから天台以外のあらゆる宗派が次々に移植せられる間に、人は天台のみを顧みなかつた。さうしてこれらの諸體系を一應咀嚼した後に、かゝる咀嚼の地盤が最初法華經の理解によつて作られたのであるといふことが、(言ひ換へれば太子の仕事が)一層深められた形に於て己れを現はして來た。それが天台の敎義の理解となつたのである。だから支那に於ては天台宗がその後の宗派によつて止揚せられたに拘らず、日本に於ては逆にこれらの宗派が

天台宗によつて止揚せられた。さうして日本に移植せられた諸宗派のうち天台宗が最も深く日本の土地に根をおろすこととなつた。この情勢を規定してゐるのは太子の法華義疏なのである。

以上は太子の三經疏が佛教思想を『如何に』移植したかについての瞥見である。がこの『如何に』は、佛教思想のうちの『何を』移植したかによつてその意義を決定せられる。法華經解釋に於ける一定の態度は、天台宗の移植を他の諸宗の後に押しやつた。がこのことは佛教思想移植の初めにまさにこの法華經が多くの經典中より選ばれ、それが經の中の經として宣揚せられたが故に起つたのである。かゝる意味に於て勝鬘、維摩、法華の三經を數多い支那譯經のうちから選び出したといふことはかなり重大な意味を持つと思はれる。何故ならこの選擇そのものが佛教思想に對する一定の理解の立場を示してゐるからである。支那に於ける多くの佛教哲學體系は、經や論のうちのどの作品を『宗』とするかによつて定められた。それほどにも佛教の經論は多岐に亙つてゐるのである。だから三經の選擇は、佛教思想の移植をその初頭に於てすでに方向づけ

てゐることになる。

しかし三經の選擇にかく重大な意義を認めることは、これらの經が何であるかを前提としてのみ許されることであらう。佛教の專門家の間に於てはそれは常識であるかも知れない。しかし佛教思想を『外來思想』として取扱ひ、その移植史を問題としようとするやうな仲間に於ては、それは必ずしも常識ではない。日本に於て佛教の諸經論の中から最初に勝鬘・維摩・法華の三經が選ばれた、といふだけでは、それがいかに鮮やかに、明瞭に、一つの立場を示してゐるか、といふことは、直ちに理解せられはしないのである。

こゝに於て我々は、これらの經がいかなる仕方で移植せられたかといふ點のみではなく、いかなる經が移植せられたのであるかをも明かにして置かなくてはならぬ。それによつて例へば勝鬘經が宮廷に於て講せられたといふ簡單な報告のうちに、いかなる思想や想像や感激が講師と聽衆との間に於て湧き上つてゐたのであるかを讀み取ることが出來るのである。

二　勝鬘經

勝鬘經は詳しくは勝鬘師子吼一乘大方便方廣經と呼ばれ、今日行はるゝ漢譯は436に作られた。印度に於ける製作年代は明かでないが、恐らく西暦二世紀或はその後に於ける大乘佛敎勃興時代の作であらう。(三)『大乘』の鼓吹を華麗な藝術的表現によつて試みた作品の一つであり、またその内の優れたものである。

この經の主人公勝鬘(Śrīmālā)は、舍衞國波斯匿王の女、阿踰闍國友稱王の妃である。釋迦が舍衞國の祇樹給孤獨園にゐたとき、國王とその妃末利夫人とは、娘の勝鬘夫人が必ず釋迦の法を解すべきことを信じ、阿踰闍國に使を送る。勝鬘夫人は使者の書を見ると共に忽ち歡喜して『稀有の心』を生じ、使者に向つて佛を讃美する。ところでこの讃美のことばが佛を見むことを希ふ思慕の念を以て終つたとき、釋迦佛は突如空中に現はれて、普く淨光明を放ちつゝその比類なき佛身を顯示するのである。卽ち舍衞國の祇園に住する釋迦が、勝鬘夫人の思

慕の念に應じて夫人の宮廷に現はれ、そこに勝鬘經の舞臺面が出來上る。しかもそれが夫人の幻視ではなく、實在の釋迦がこゝまで現はれて來たのである。だから夫人は諸〻の眷屬を率ゐ頭面を以て佛を禮拜する。さうしてそこに佛の受記が行はれ、佛と夫人との對話が始まる。それが極めて華やかな劇的動作を以て運ばれて行くのである。

がこの劇的對話は同時に說法の意味を持つてゐる。夫人がその守るべき止惡作善の諸戒を細敍すると、佛はそれを嘉して虛空中より天華を降らせ妙音を以てその所說を是認する。更に夫人が三大願を述べると、佛はまたあらゆる諸願が悉くこの三に攝せられるといふ。かくして夫人は順次に諸〻の問題を展開し大乘の法を說くのである。佛はしばしば賞讚の辭をはさみつゝ、夫人をして自由に說かしめ、夫人の說法を裏書する。從つて夫人の說法が同時に佛法の開示となつてゐる。

夫人の說法が了つたとき、佛は最後の賞讚の辭を與へて、光明を放ちつゝ虛空に昇り、虛空を步んで舍衞國へ歸る。さうして天帝釋と長老阿難とに勝鬘の經

を說き、それを受持せよとすゝめる。諸〻の天人、阿修羅、乾闥婆等これを聞いて歡喜せざるはない。

これがこの經の筋である。說法者は勝鬘夫人であり、夫人は在家の女人であつて尼ではない。釋迦佛のことを聞いて卽座に歡喜し思慕の念を起したといふ以外に、出家修道のことは毫も說かれてゐない。しかも勝鬘夫人は佛法の奥義を說き得たのである。だからこの經が特に最初に選ばれたといふことには、しばしば推測せられてゐるやうに、推古女帝への關心が存したのであらう。太子は義疏の冒頭に於て特に勝鬘の不可思議を力說してゐる。勝鬘は恐らく如來の分身であり、女と現はれて敎化をなしたのである。だから初めに舍衞國王の女と生れて孝養の道をつくし、次で友稱の夫人として三從の禮を顯はし、終に釋迦と共に摩訶衍の道を弘めたのである。かく太子が子としての及び妻としての勝鬘をも如來の顯現として力說するところに、人間の生の全體を以て法を實現しようとする一つの立場が見られると思ふ。それは佛の理想を政治的に、地上の國に、實現しようとする努力と、直ちに相通ずるのである。

然らば勝鬘夫人が開展した思想はいかなるものであるか。

先づ説かれるのは、佛に歸依した立場での十の誓である。(一)犯心を起さない、(二)慢心、(三)恚心、(四)嫉心、(五)慳心などを起さない。この五は己れに對する消極的な道徳である。(六)財物を貯へず、もしあれば貧苦の衆生に施す。(七)利己心を捨てて衆生を攝受する。(八)衆生の苦を救ふ。(九)衆生の惡を棄捨せず、折伏し攝受する。この四は他に對する積極的な慈悲の實現である。最後に(十)正法を攝受する。これが對自對他の道徳的修行の朝宗するところである。これらが佛に歸依するものの明かな決意でなければならない。

がしかしそれは克己の道徳や慈悲の實現が單に攝受正法の手段であるといふのではない。正法が攝受せられればそれはまた逆に慈悲の實現とならねばならぬ。だから願の立場より云へば、善根を以て正法智を得ることが第一の大願であると共に、決してそこに留まることは出來ぬ。更に無厭心を以てこの正法を衆生のために説くことが第二の大願であり、身命財を捨てて正法を護持することが第三の大願である。さとりを開くことは終點ではなくしてそのさと

りを實現すべき行の出發點である。個人のみのさとりを目ざすのは聲聞の徒であつて大乘の菩薩ではない。

かく見れば攝受正法はあらゆる道徳的なる行が目ざすところであると共にまた慈悲の實現を產み出すところである。そこであらゆる願は悉く攝受正法の大願に攝することが出來る。その攝受正法とは何であるか。それは『過去未來現在の諸佛のすでに說き、今說き、當さに說くべき所』である。それは『廣大』であつてあらゆる佛法を、卽ち八萬四千の法門を攝する。いかなる反對の說もこの中にその所を得ぬはない。從つてそれはあらゆる異說におのれを現はす絕對的眞理である。正しい認識を持たない無聞非法の衆生には、善行が幸福を以て報いられるといふ如き功利主義となつて現はれ、自己のさとりをのみ求むる個人主義者には聲聞乘を、緣によつて悟らむとする者には緣覺乘を、更に大乘を求むるものには大乘を與へる。かく限定せられた形に己れを現はすのはこの眞理の絕對性を害ふものではなく、むしろまさにその故にこの眞理は絕對的なのである。

しかしそれならば『攝受正法』が絶對的眞理とせられるのであつて、『正法』がではない。攝受せられる正法とは何であるか。またこの正法の攝受が絶對的眞理であるとは何を意味するか。曰く、攝受せられたる正法と正法を攝受することとは異なるものではない。正法は卽ち攝受正法である。何故なら『能攝の心』が卽ち所攝の正法だからである。太子の釋をかりて云へば、『心法一體、更に二相なし。故に萬行の正法卽ちこれ心、心卽ち萬行の正法なりといふ。[四]』卽ち絶對的眞理とは認識せらるべき對象ではなくして、絶對者の自己認識である。だから攝受正法は卽ち波羅密であると云はれる。波羅密とは到彼岸であり、絶對境に入ることを意味する。その道は施・戒・忍・精進・禪・智慧の六つに分たれるが、いづれの道によつても衆生は成熟して正法を建立することが出來る。中でも智慧によるものが般若波羅密である。般若は『空』をさとること、卽ち『空』がおのれの否定たる有を通じておのれに還ることに外ならぬ。さうして『空』はまさに絶對者なのである。

かくの如き攝受正法が『摩訶衍』(Mahāyāna)である。何故なら摩訶衍は一切の

聲聞・緣覺・世間・出世間の善法を出生する。いかなる立場も摩訶衍の展開でないものはない。だからすべての小乘の說は一乘に歸する。大乘は佛乘である。かくして大乘を得るものは『さとり』を得る。さとりは『涅槃界』であり、涅槃界とは『如來の法身』である。ところで如來の法身とは絕對的な法身であり、絕對的な一乘である。如來と法身とは別のものでなく、法身と大乘とも亦た別のものでない。だから大乘を絕對的眞理と云ひかへるならば、如來或は如來の法身もまた絕對的眞理と云ひかへることが出來る。こゝに法身は『法の全體』卽ち統一的に見られたる『法』としての本來の意義をあらはに示してゐるのである。

如來は法身である。『無盡の法、常住の法、一切世間の所歸依』である。如來に歸依するとは大乘の法に歸依することに外ならぬ。だから佛法僧への三歸として說かれるものの內、法への歸依や僧への歸依は究極に於て如來への歸依に歸着する。法とは一乘の道を說くことを意味するが、しかし如來はまさにその一乘の道を說くことである。僧とは如來に歸依しさとりに向つて努力するもの

に外ならず、從つて僧に歸依するのは畢竟如來に歸依するのである。如來卽ち絕對的眞理への外に歸依はない。

そこで如來とそれに歸依する衆生との間の直接の關係が語られる。如來は煩惱に纏はれた衆生の內に藏せられてゐるのである。衆生が如來に歸依するのは、衆生の內の如來が如來に歸らうとするに外ならない。だから衆生に於ける如來の境界としての如來藏は、自覺によつて顯はれて法身となる。如來の法身は『煩惱藏を離れざる如來藏』と別のものではないのである。こゝにすでに、一切衆生悉具佛性と云ひ煩惱卽菩提といふ如き思想の現はれてゐるのを見ることが出來る。これらの思想の含んでゐる矛盾の統一は、『空』卽ち絕對的否定の、否定による實現に外ならぬのである。この經に於ても、如來は己れの否定としての如來藏たる事によつてのみ如來自身への歸依を實現し得るのである。

以上が勝鬘經の所說の大意である。かゝる經が聖德太子に講演せられ、また註釋せられたのであつた。太子は勿論これを佛在世時代の眞實の記錄であるとする立場に立つてゐる。從つて卷頭の『如是我聞』は、太子にとつては、阿難が

直接に佛から聞いたことを證してゐるのである。更にこの經の超現實的空想的な構圖も作者の所作とは認められず、またこの經の思想が佛教思想史の特殊な一段階であるとも考へられて居らぬ。かゝる意味で原典に對する批評的態度は全然見られない。しかしそれは一般に佛教學者が後代に至るまで持ち續けた態度であつて、太子にのみ限ることではない。佛教思想移植の問題にとつて重大なことは、かゝる立場に於てこの經典がいかに註釋せられいかに理解せられてゐるかといふ點である。

太子の仕事はこの經の文學的分析によつて科段を分つことと、個々の箇所の意義の說明とである。それは大體に於て支那の經疏の作り方に倣つたものであるが、しかし例へば嘉祥吉藏の『寶窟』に比して最も著しい相違の點は、吉藏が多くの他の經論や註釋を援用して勝鬘經自體を見失はしめる如き印象を與へるに反して、太子の疏が勝鬘經自身を鮮やかに露出せしめてゐることである。かゝる點に於て我々は普寂の讃美に同せざるを得ない。

今一二の例を以てこれを證しよう。經の疏が初めに經名を註釋する事は通

例のやり方であつて、太子も亦これに從つてゐる。先づ初めに勝鬘とは、『世七寶を以てその肉身をかざり、今萬行を以てその法身をかざる、故に勝鬘といふ。』この釋は勝鬘が王の女であり夫人であり、さうして今釋迦と共に摩訶衍の道を弘むることと相應じて、勝鬘夫人を直觀的に思ひ浮べしむるやうな力を持つてゐる。然るに『寶窟』はこの數語に相當する註釋のために、五六種の註釋と涅槃・維摩等の諸經、智度・法華等の諸論を引用し、鬘の形や華と鬘との相違をまで考證するのである。そこではもはや勝鬘夫人は見失はれ、鬘に關する辭書的考證のみが現はれてゐる。同樣に次の『師子吼』の語に關しても、太子は、『自ら大理を宣べて怖るゝ所なし。義、獅子の衆狩を畏れざるに同じ』と註するのみであるが、『寶窟』はこゝでも漢書を引いて獅子の形態を說き、覆法子を引いて師子吼の三義を詳述する。後には師子吼の十一義をさへ說かうとしてゐる。明かに末梢的な註に墮してゐるのである。『一乘大方便方廣』の語に至つては、太子はたゞ一語『その所說の法を擧ぐ』と註して內容に觸れない。何故ならこの所說の法こそまさにこの義疏の全內容なのだからである。然るに『寶窟』は法華經を引

いて、大乘修多羅十七種あり、その第十四を一乘經と名づくといふ如きことから註釋を始める。勝鬘經自身が說くところの一乘の意義の如きは全然忘れ去つたやうに見える。最後の『經』に至つても太子の註は甚だ要を得たものである。經の意義は『法』及び『常』である。『聖人の教は時移り俗かはると雖その是非を改むる能はず、故に常といふ。また物の軌則となる、故に法といふ。』しかし經は漢語である。外國では修多羅といふ。通例五義が說かれてゐるが、しかし『要は涌泉・繩墨二義にあり。卽ち經の常・法二義に同じ。』經名を釋する場合の經の意義の說明としては、これだけで要をつくしてゐると云つてよい。然るに『寶窟』はこゝでも十二部經を說きまた修多羅を『綖』『本』等と譯する所依を修多羅の外的形態から考證してゐる。

以上はたゞ勝鬘經の經名の註釋であつて、註釋としては最も輕い部分である。太子に於てはそれが理解せられてゐる。然るに吉藏は實に不必要な末節に拘泥して、勝鬘經といふ一つの作品をでなく、そこに用ゐられた個々の言葉の辭書を作つてゐるやうに見える。さうしてこの相違は註釋として重大な部分、卽ち

思想内容に關する部分に於ても同樣なのである。例へば勝鬘夫人が自ら法を說き出す前に、突如空中に現出した佛に對して如來の眞實を嘆美する箇所がある。これはこの經の初頭に置かれてゐる偈の大半を占むるものである。ところでこの偈は經中唯一の偈であり、さうして恐らくは現形勝鬘經の核となれる古き勝鬘經であつたと見らるべきものであらう。何故ならこの偈自身がそれだけで一つのまとまつた作品となつてゐるからである。最初に佛を讃嘆し佛を見んことを願ふ二偈があつて、次に佛の出現と勝鬘及び眷屬の禮拜とを描寫する二偈が續き、次に來る如來眞實嘆美の六偈のあとに佛語を現はす一偈があり、最後に勝鬘の一偈が來る。動作の描寫も對話も共に偈の中に含まれてゐるのである。だからこの偈は云はゞ勝鬘經一卷の主題として、後に展開せられる思想をすでに端的に表現してゐると云つてよい。もとよりこのやうな原典批評的な見方は、太子や吉藏とは緣遠いものである。兩者は共にその文學的分析に於ては偈の中央に最も大きい分段線を認めて偈を兩斷する。前半は序說に屬し後半は正說に屬すとするのである。しかも正說の初めに來るものとして、

偈の後半は、萬行の道の首初たる『歸依』をのみ言ひ現はしてゐるとせられる。然しそれにも拘らず太子の註釋は、勝鬘經の中心思想がすでにこゝに言ひ現はされてゐることを暗指してゐるやうに見える。曰く、如來の眞實を嘆美するのは如來の法身と解脱と般若とを嘆美するのである。法身は萬德の正體であり、解脱は斷であり、般若は智であつて、萬德の要をなす。ところで法身嘆美は應身及び眞身を嘆ずる偈によつて示される。何故なら『本』でなければ『迹』を垂ることなく、『迹』でなければ『本』を顯はすことはない。法身はこの『本』と『迹』との二重性を持つのである。然らば應身とは何であるか。如來の妙色身である。眞身とは何であるか。如來の色無盡、智慧無盡、一切法常住である。こゝに太子自身の解釋がある。他の釋家は如來の色無盡が應身を說くものであると解した。しかし無盡とは常住である。從つて無盡の色は無色であつて色法となすことは出來ない。これを色といふのは色に應ずるの『本』であるからである。そこで眞身とは常住なる法であると共に無盡なる色、無盡なる智慧である。これは法身であると共に解脱であり般若であるといふと異ならない。さうし

てこれは太子が明白に己れの解釋として提出せられた解釋である。[五] 然らば太子がこゝに勝鬘經の中心思想としての如來の法身及びその否定による實現の思想を讀み取つてゐられるといふことは認めなければならぬ。『寶窟』の解釋は決してかく明快ではない。如來の色無盡の句によつて報身を説くとの説をかゝげ、或は法身の有色無色の論諍を紹介し、勝鬘經の中心思想からは遠ざかつてしまふのである。我々はこゝでも太子の洞察の鋭さに驚かざるを得ぬ。

勝鬘夫人説くところの攝受正法や法身や如來藏などの思想については、前掲の敍述の際にすでに太子の釋を依用したことによつても知らるゝ如く、かなり行屆いた理解が見られる。正法を單に所攝の義に於てのみならず能攝の心に於て把捉することの力説（これは現代の語を以て云ひかへれば、正法をたゞノエーマ的にのみでなくノエーシス的に把捉することの力説である）或は法身即ち法であり、如來即ち行者であつて、二者の義別るゝ如きに拘らず、しかも二者相即することの力説、更に如來藏と法身との隱顯の義の力説の如き、極めて深い哲理が明かに哲理として理解せられてゐる。決して素朴な信仰の表現なのではな

い。だから我々は、推古佛の或ものが藝術品として極めて優れてゐると同様に、この時代の佛教思想の理解註釋の仕事もまた極めて優れたものであることを確認し得るのである。

三　維摩經

勝鬘經は說者が在家の女人であるのみならず、經中更に佛法僧三寶を法身の一に歸するところの一體三寶の說を說いてゐる。これは僧團や經典の意義を、媒介者としての本來の意義に押し戻し、眞理のことに關する僧團の特權的位置を撥無するものである。だからこの經の選擇がすでに教權の壓力なき自由な立場を示してゐる。このことは勝鬘經に次いで維摩經が選ばれたといふことにより一層確かめられる。何故なら維摩經は居士の說法であるのみならず、更にこの居士が專門の僧侶たちを萎縮せしめる物語だからである。大乘の立場を受容することが、先づかくの如く在家の女人や居士に於ける絕對的眞理の把

捉といふ形を通じて行はれたといふことは、佛教思想移植の問題にとつて看過することの出來ない點であらう。特に教權の威力の大であつた基督教の場合に比してこの感が深い。

維摩經、詳しくは維摩詰所說經は、勝鬘經と同じく大乘教勃興時代の作品であつて、藝術的價値の最も優れたるものの一である。特にその劇的な構圖の巧みさに於ては大乘經典中にも比類が稀であると云はねばならぬ。

初めに描かれるのは毘耶離庵羅樹園に於ける佛の說法の場面である。登場人物は大比丘衆八千人、菩薩三萬二千、及び萬の梵天王尸棄等、萬二千の天帝及びその他の諸天・龍神・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅伽等、並びに諸〻の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷である。この大衆に取り卷かれて佛が說法してゐる。そこに毘耶離城の長者子寶積が五百の長者子と共に七寶の蓋を持つて禮拜に來る。佛はこの五百の寶蓋を合して一つとし、その中に宇宙のあらゆる山々・河流・日月星辰・天宮・龍宮及び十方の諸佛とその說法の場面を現出せしめる。大衆はこの大奇蹟に驚嘆しつゝ、佛を禮拜し佛を凝視してゐる。寶積は偈で以て佛を

禮讃した後、五百の長者子のために、菩薩の淨土に達する行を説いてほしいといふ。佛は微妙な言葉でそれを説く。そのあとで弟子や梵天との間に討論が行はれる。佛は自説を證據立てるために、一瞬にして此土を淨土と見せるやうな奇蹟を行ふ。そこで大衆が悉く悟ることになる。

第二段は主人公維摩詰を紹介する描寫である。維摩は居士でありながら大力量の解脱の士であり、衆生救濟を實行しつゝある。彼は資産家である、妻子がある、着飾つてゐる。うまいものを喰ひ、博奕戲處に入り、諸〻の異教に近づき、俗利を得、四衢に遊び、淫舍や酒肆にも行く。卽ちあらゆる破戒を行つてゐる。しかもこれらの行に於て彼は何事にも捕はれて居らぬ。煩惱の事を行ひつゝ煩惱を超越してゐる。だからどの境界に於ても彼は自由淸淨であり、どの境界に於ても人を敎化する。これが維摩居士である。――今その維摩が病んで寢てゐる。解脱の身にとつて眞の病はないのであるから、この病も方便である。國王を初め無數千の人々が見舞に行くと、維摩はおのれの病を證據として肉體の頼るべからざることや佛身の願ふべきことを説いて聞かせる。それによつて無數千

の人々が道心を起してゐる。

第三段は再び最初の庵羅樹園の場である。佛は維摩が見舞を欲してゐることを神通力で悟り、誰かを使にやらうと思ふ。しかし弟子たちは曾て維摩にやり込められた經驗から恐れをなして使をひきうけない。こゝで十大弟子が順次に呼び出されて、曾て維摩にやり込められた話をさせられるのである。㈠智慧第一の舍利弗は、山林に隱れて樹下に宴坐してゐたとき、世を遁れるのは世にいいいいはれてゐるのだと云はれた。㈡神通第一の大目犍連は、里巷に於て居士に說法してゐたとき、法は無相である、說けるものではないと云はれた。㈢頭陀第一の大迦葉は、貧里に乞食をしてゐたとき、さういふ行をして何の功德があると叱られた。㈣解空第一の須菩提は、同じく乞食をして維摩の家に行つたとき、彼が承服し得ぬやうな條件の下に食を與へられた。さうして彼が拒むと、空を解してゐるならこの條件の空を知つて平氣で食を持つて行くがよいと云はれた。㈤說法第一の富樓那は、大林中の樹下で新學の比丘に法を說いてゐたとき、喋舌るのがうまいだけではいけない、相手の根を見て相應するやうに說けと云はれ

た。(六)論義第一の摩訶迦旃延は、佛の説法のあとでその義を敷演してゐたとき、無差別の實相の法を差別の仕方で説くなと云はれた。(七)天眼第一の阿那律は、天眼の自慢をしてゐたとき、お前の天眼は現象を見るのか本質を見るのか、現象を見るのは迷妄を見る外道の見であり、本質は眼には見えないと云はれた。(八)持律第一の優婆離は、破戒僧を警めてゐたとき、それを罪するのは持律に囚はれて一切無差別を忘れた所行であると云はれた。(九)密行第一の羅睺羅は、長者子のため出家の功徳を説いてゐたとき、功徳の利を思ふのは佛法を手段とするのであると云はれた。(十)多聞第一の阿難は、世尊の病氣のとき牛乳を貰ひに行つて、病などに冒されることのない如來の妙身を知らぬかと云はれた。

弟子がすべて使を辭退したとき釋迦は菩薩に向つて命ずる。菩薩もまた維摩にやり込められた經驗を持つてゐる。(一)彌勒はその標榜するところ、卽ち衆生を救ひつくすまでは解脱しないといふ誓を反駁された。一切衆生は卽ち菩提の相である。煩惱は卽ち菩提である。救ひつくす迄といふ如きことは意味をなさない、といふのである。(二)光嚴童子は維摩との問答に於て、道場をたゞ釋

迦の道場とのみ解してゐたがために、道場はあらゆる所にあると訶せられた。(三)持世菩薩は曾て魔の誘惑に逢つたことがある。魔が帝釋に化け、萬二千の天女をひきゐて禮拜に來た。さうしてこれらの天女を傍で使つてくれといふ。菩薩は美女を傍に置くのは僧の法でないとして斷つた。丁度そこへ維摩が來合せ、天女たちを己が貰はうと云つて魔をへこませた。のみならず天女たちに魔宮にあるまゝで解脱を願ふことを教へた。どうも維摩にはかなはない。(四)善徳菩薩は曾て大施會を開いて一切の僧や婆羅門や貧人に財を施してゐたとき、財施の相對的に過ぎぬことを指摘され、法施でなければならぬと訶せられたことがある。

かくして菩薩も亦次々に辭退したが、第五に文珠師利が指名されたとき、この菩薩は遂に使者を承諾した。そこで文珠と維摩との問答に興味を持つ八千の菩薩、五百の聲聞百千の天人が、文珠に隨行を申出る。文珠はこの大衆をひきゐて毘耶離城内の維摩の室に出掛けて行く。

第四段は維摩の室である。維摩と文珠との間に機鋒の鋭い問答が展開せら

れる。こゝにこの經の中心思想が示されるのであるが、たゞ劇的動作の視點からのみ辿つて行くと、先づ最初には維摩が文珠の來ることを知つて室を空にし、たゞ寢臺だけを置いてその上に寢てゐる。そこへ文珠がはいつてくると、『よく來てくれた、文珠よ、お前は來ぬといふ相で來、見ぬといふ相で見る』とあびせ掛ける。文珠はすかさず、『來て了へばもう來るといふことはない、去つて了へばもう去るといふことはない』と答へる。兩者ともに差別を無差別に於て把捉するのである。文珠は室の空なのを見て、『この室は何故空なのか』ときく。『諸佛の國土も空ではないか。』『何故空なのか。』『空だから空なのだ。』『空は何によつて空なのか。』かうして文珠が追究して行く。

やがてついて來た舍利弗が、室は空であつて座席がない、菩薩や弟子はどこに坐ればいゝのだらうと考へる。それを悟つた維摩は、『お前は法を求めに來たのか、座席を求めに來たのか』とやり込めて置いて、さて文珠に向ひ、『お前の見て來た世界一の立派な師子座はどこにあるか』ときく。文珠は東方須彌燈王如來の坐してゐる八萬四千由旬の師子座がそれだと答へる。三百三十六萬支里の

高さの座床である。維摩は卽座にこの大きい師子座を三萬二千個取り寄せて方丈の室に入れ、菩薩たちを坐らせる。ところで新發意の菩薩や大弟子たちはこの高い席にのぼることが出來ない。舍利弗が『のぼれません』と弱音を吐くと、維摩は『須彌燈王如來を拜めば坐れるのだ』と敎へる。やつと坐ることの出來た舍利弗には、更に、このやうな大きい座床がしかも多數に方丈の室へはいるのが不思議でならない。そこで維摩が、『大解脫は與奪自由、須彌山をも芥子粒に入れることが出來る』と喝破するのである。

そこで維摩と文殊との問答に返り、衆生、慈悲、生死の根本などの問題が論ぜられる。この時一人の天女が姿を現はし、天華を菩薩や弟子たちの上に降らせると、その華が菩薩たちには附かないのに弟子たちには附いて離れない。舍利弗が華を取り去らうともがいてゐるのを捕へて、天女は、何故取らうとするのかと問ひかける。舍利弗との間に問答が始まる。取らうとする氣があるから附くのである。無頓着であれば附かない、などと天女が舍利弗を翻弄する。舍利弗が口惜しまぎれに、『あなたは何故女の體をやめて了はないのか』と逆襲すると、

天女はいきなり神通力で以て舍利弗を女の姿に變へて了ふ。さうしてあなたは何故女の體をやめて了はないかと問を返す。あなたは女でなくして女の體をしてゐる、一切の女も同様なのである。差別にのみ着してはいけない。差別の奥に無差別がある。差別は無差別に於ける差別である。かうして舍利弗は天女の前にも頭が上らない。

かういふ諧謔に充ちた場面のあとにはまた文珠と維摩との眞面目な問答が始まる。文珠が『いかにして佛道に通達するか』と問ふに對して、維摩は逆說的に『非道によつて』と答へてこれを詳說する。次で維摩が『如來の種は何ぞ』と問ふに對して、文珠も同じく『煩惱』と答へる。さうしてこの思想が偈によつて詳說せられる。かくして問答が究極の問題卽ち『不二法門』(絕對的眞理)に到達した時、そこに維摩經の核心的な場面が描寫せられるのである。維摩は『不二法門を如何にして捕捉するか』との問を發して、三十一人の菩薩に順次に答へさせ、默然として聞いてゐる。最後に菩薩たちが文珠の意見を問ふと、『無言無說、もろもろの問答を離る。これが不二法門に入る事である』と答へる。さうして維

摩に答を促がす。しかし維摩は依然として『默然無言』である。文珠はこれを見て感嘆措く所を知らない。自分は無言と云つたのだが、維摩は無言を實現してゐる。そこに不二法門がある。――こゝで我々は作者の意圖を明白に感知することが出來る。菩薩たちに頻りに喋舌らせたのはこの『默』を引出すためであつた。この『默』に於て維摩方丈の討論は終り、維摩經も亦その絕頂に達する。

そこであとにはまた幻怪極まりなき場面が描かれてゐる。それは維摩方丈の饗應である。先づ舍利弗が、食事の時刻の來たことを思ひ、この大勢の菩薩たちは何を喰ふだらうと考へる。維摩はこれを一喝して置いて、さて四十二恆河沙の佛土の彼方にある衆香國の佛菩薩食事の狀を顯示する。さうして化菩薩を作つてその遠い佛土まで飯を貰ひにやる。化菩薩が大衆の前で上昇し衆香國に着き、その國土の佛の前に出て食を乞ふさまがありありと見える。そこでもこの使を怪しむ菩薩があり、それに對して香積如來が『娑婆』の說明をする。衆香國九百萬の菩薩たちはその娑婆へ行つて維摩や釋迦佛に逢ひたいと云ひ出す。そこで香飯を持つた化菩薩は九百萬の菩薩をつれて維摩の方丈へ歸つ

て來る。維摩はためにまた九百萬の師子座を作つてこれを迎へる。他方毘耶離城からは八萬四千人の人々が飯香をきいてやつてくる。天・地・欲色界の諸神も集まる。然るに維摩はたゞ一鉢の飯を以てこの大衆の悉くを滿腹させる。さうして食後の歡談として香積如來の說法の仕方を問ひ、釋迦佛の說法の仕方を說明する。こゝで維摩方丈の場が終るのである。

第五段は再び庵羅樹園の佛前の場である。維摩がもろもろの大衆と師子座とを右の掌に載せて佛の前に現はれ、佛を禮拜する。こゝで阿難が飯香について疑を起す。いろいろの說明のあとで佛は阿難に、『お前は聲聞であつて菩薩ではない、維摩は菩薩だからかなはない』といふ樣な事をいふ。さうして衆香菩薩のために法を說き、衆香國へ歸してやる。そのあとで佛と維摩との間の問答がある。問答は如來觀である。舍利弗が側から維摩に『前生は何處であつたか』ときいてまた一喝せられる。佛が取りなして維摩の前生は妙喜國であつたといふ。舍利弗は妙喜國のやうな樂土から娑婆のやうな怒害多き世界へ來る氣になつた所以を理解することが出來ぬ。維摩は答へていふ、光が闇のところへ

來れば闇は存しない、だから自分にとつて婆婆は穢土ではない。この問答のあとで維摩は佛命により妙喜國を大衆に見せる。その際維摩は妙喜國を右手で引きちぎつてこの國土に置くといふやうな離れ業をやる。妙喜國の菩薩たちは驚いて騷いでゐる。するとその國の無動如來が菩薩たちを鎭めていふ、これは維摩の仕業だ、しかしどこへ持つて行つてもこの國土は些かの増減もない。——こゝでこの經の劇的動作は終つてゐる。

以上の梗概によつて明かなやうに、この經の世界は顯著に印度的な想像によつて作られてゐる。それは明確な形象を作り出すといふ意味での想像ではない。我々は四十二恆河沙といふ如き數や、八萬四千由旬の師子座といふ如き形象を表象することは出來ない。況んや方丈の室と九百萬の菩薩とを一定の表象に於て聯關させることは出來ない。これらの言葉は丁度音樂に於ける一々の音と同じに、相互の聯關によつて或感情を表現し得るのみである。かゝる機能に於て眺めれば、菩薩を人の大きさの人の姿に於て表象しつゝ、しかもかゝる菩薩の九百萬の大衆を方丈の室に入れることも出來るのである。卽ち廣大な

空間を占める壓倒的な群集の感じと、狹い小さい室の感じ、といふ如き全然矛盾せる二つの感じが、一つに統一せられて感せられ得るのである。そこでは表象能力は、云はゞ、痲痺せられてしまふ。しかしそれにも拘らず一つの世界が濃厚に作り出されてくる。それが印度的想像の作品の特殊な樣式である。だから人は希臘の作品に對すると同じ眼鏡の度で以てこれらの作品を眺めてはならない。もしさうするならばそこにはたゞべらぼう極まる非藝術品が見えるだけである。さうではなくしてこゝにも一つの藝術品があることを感じ得るためには、人は方丈の室が同時に無限に廣大であり、維摩の掌が同時に千萬の衆を載せ得るといふやうな、矛盾の統一の立場に立たなくてはならぬ。この經の幻怪な描寫に批判の眼を向けることなく、たゞ素直にそれを受用した人々は、暗々裏にかゝる立場に立つたのであつて、決してこの幻怪な空想を一つの世界觀として合理的な世界觀に代へようとしたわけではない。上宮太子の疏がそれを明かに示してゐるやうに、幻怪な空想はたゞ象徵として以上に解せらるゝことなく、そこから直ちに深い哲理が讀み取られるのである。

太子の疏は卷頭に於て簡單にこの經の主題を掲示してゐるが、それによれば維摩詰は云はゞ絕對的眞理の象徵的表現である。『本』に卽して云へば彼は『眞如と冥一』であり、『迹』に卽して云へば彼は『萬品と同量』である。絕對的なるものはあらゆる雜多な事象に己れを顯はすことに於て絕對的なのであり、從つて個々の事象はその個性を止揚する絕對無に於て個々の事象なのである。『事は無爲を以て事たり、相は無相を以て相たり。何ぞ名相の稱すべきあらん。國家事業は煩たり。たゞ大悲息むことなく、志益物に存す。(六)』維摩はこの無相の相を示現したのである。

右の如き主題の把捉はまことに正確であると云はねばならぬ。この經の思想內容を仔細に考察して見ても、結果は右の要領の外には出ない。先づこの經の卷頭佛國品)に於ける釋迦の說法は、丁度この主題を提示したものと見られる。『衆生の類、これ菩薩の佛土なり。如何となれば菩薩は所化の衆生に從つて佛土を取る。』佛土は衆生を離れた彼方にあるのではなく、化せらるゝ衆生に卽して存する。絕對的眞理は抽象的な『空』或は自他不二ではなくして、自他と分れ、抗

爭し、苦惱するところの、衆生に卽せる自他不二である。この思想は極めて大乘的であつて、さとりをば煩惱の世界よりの個人的離脱として目ざしてゐる小乘の立場と明白に區別せられる。小乘の立場にとつては不淨なる現世はさとりの境界の單なる相反であり、從つて相容れざるもの、單に否定さるゝものに過ぎない。然るに大乘の立場にとつては、穢惡充滿のこの土がそのまゝ清淨なのであり、しかも清淨なる佛土が衆惡不淨の土として現はれるのは、たゞ『下劣の人を度せんと欲するため』に外ならぬ。卽ち惡や不淨は佛土が實現せられるための必須の契機である。佛土は穢土たることを通じて眞に佛土になる。

以上の主題が次に維摩詰によつて具體化せられる。だから維摩詰の存在そのものが『方便』の概念によつて把捉せられてゐる。穢土は佛土が己れを實現する媒介者であり手段である、卽ち『方便』である。その如く維摩の地上生活は、それを通じて眞如が顯現するところの『方便』なのである。この方便の意義が小乘の立場に於て理解せられない丁度その點であつた。維摩は今やその煩惱の生活を『疾病』に具體化し、さうしてこの疾病を通じていかに眞如或は大慈悲

が顯現せられるかを示すのである。

維摩は問疾品に於てこの『疾病』の意義を明かにしてゐる。『衆生は無明より出づる愛（kāma）を病因として、すべて病んでゐる。だから自分も病んでゐる。』維摩の疾は衆生の疾を表現するのである。然るに維摩は衆生と異なつてカーマに捕はれて居らない。從つて本質的には病んでゐない。しかも彼は衆生病めるが故に病んでゐる。衆生のなやみを己れに取るのである。それは慈悲にほかならない。從つて維摩の病は慈悲の表現である。卽ち方便である。がまさにこの點に於て維摩の疾はまた衆生の疾を表現する。衆生は疾の故にその疾を脱れようと努める。そこで病因たるカーマに打ち克ち、更にその根源たる無明に打ち克たうとする方向が與へられる。卽ち疾を通じて衆生は眞如に還ることが出來る。疾は眞如の實現せらるゝ方便である。

そこで病の方便としての意義が療病の仕方によつて明かにせられる。一は維摩が示したやうな慈悲である。身の無常を知つてこれを厭離するといふ如き方法を以てしては衆生の病は癒されない。衆生の病を自ら病むことによつ

て、即ち慈悲によつてのみそれは癒され得る。即ち療病が慈悲を實現せしめる。二は病に對する正しい認識である。先づ病の本が畢竟空であることを觀せねばならぬ。身體とはたゞ衆法の合成である。身體の主たる我なるものはない。從つて我病むといふことはあり得ない。しかし無我のみを認めて法有の立場に立つのもまた顚倒である。法は空に於て初めて法たり得る。然し法空なりと執するのも亦空病である。從つて(上宮疏の用語を用ゐて云へば)畢竟空を以て空を空ぜなくてはならぬ。しかしかく畢竟空であるのは病のみではない。病める衆生自身も空であり、病を救はうとする者自身も空である。だから空に着せずして空を行ずることが菩薩の行である。かくして療病は畢竟空の實現になる。

かく疾病を介して說かれてゐる『畢竟空』が絕對的眞理である。それはそれ自身に於ては空でもなく有でもない。しかし有であることによつて空であり得る。だから煩惱になやむ衆生は本來空であるところの『假現』に過ぎぬと共に、またまさに眞理を顯はす方便である。衆生の煩惱なくば佛法は生じない。

『煩惱の泥中に乃ち衆生ありて佛法を起すのみ。』煩惱が佛種であり如來種である。煩惱によつて眞如が現はれ、慈悲が現はれる。慈悲も眞如も畢竟空であるが、煩惱を媒介として、即ち差別を媒介として、無差別性が自覺せられたものに外ならぬ。かく見れば差別を產むことによつて無差別を自覺するといふこの一切の過程が、絕對的眞理の自己開展として把捉せられてゐると云つてよい。

これらのことは太子疏の初頭に於て既に示されてゐる。さうして維摩の『默然無言』を描いた『不二法門品』の註釋に於ても同じやうに說かれてゐる。右の如き絕對的眞理は對象的に認識せられ得るものではなくして、『菩薩不二觀の行』なのである。即ち菩薩は行に於て自ら絕對的眞理の自己開展を顯はすのである。これは他の語で云へば『空觀』に外ならぬ。然し小乘の空觀は『心を空有に存す。故に有を捨てゝ空を證す。たゞ自度を求めて化他に在らず。この故に空を觀ずと名づくと雖、更に相觀をなす。』然るに大乘の空觀は、『有に在つて空を失はず空に在つて萬化をなす。空即ち有、有即ち空。[七]』有を離れた空は『考へられた空』であつて、その限り『空があること』に外ならぬ。眞の空は有に於て

己れを顯はすところの空である。

太子疏に於ける空觀の理解は、問疾品に於て諸佛土の皆空を云ひ疾の空を論ずる箇所の註にも明かに示されてゐる。維摩の論から、法を以て我を除き、空を以て法を除き、最後に畢竟空を以て空を空ずるといふ三段の思想を明白に見出してゐる如き、法有無我と人法二空と中觀との三つの哲學的立場を充分に理解してゐるやうに見える。嘉祥吉藏の維摩經義疏はこの點をかく明白に捕へてゐるとは云へぬ。かく空觀を理解し、またこれを重視するが故に、維摩經の藝術的構圖が維摩の默を以て頂點とするに拘らず、太子の釋は空を說く問疾品に絕頂を認めてゐるのである。

我々はこの疏に於て龍樹に於けるが如き『空の哲學』がすでに理解せられてゐたことを承認しなければならぬ。だから太子のあとに一つの學派として三論宗が移植せられ唱道せられたことは、決して唐突ではないのである。

四　法華經

維摩經は天平時代に於ける興福寺維摩會の盛大さから見ても、かなり大衆的に受用せられる經となつた。しかし大衆的に受け容れられた點では法華經には及ばない。太子が法華經を日本に植ゑつけられたことは、日本佛教史にとつて特に重大な意義を持つのである。

法華經は印度的想像の作品として維摩經よりも更に一層大仕掛けであり、また華麗である。こゝでは佛陀を中心として宇宙全體が一つの舞臺に化せられてゐるやうに見える。然しこの經は、すでに二三の學者の原典批評(八)によつて示されてゐるやうに、その生成の過程や後代の増補のかなり明白に看取し得られるものであつて、その點からは、この經自身が大乘經典の代表的なるものであると同じく、また大乘經典原典批評を代表的に遂行し得るものであらう。然しこではそれに立ち入る餘裕はない。たゞかゝる原典批評として發展せらるべ

き考察が、萌芽の狀態に於て、いかに太子疏に現はれてゐるかを指示するに留めよう。

太子疏がその文學的分析に於て示してゐるところは、天台の科文に所謂一經三分と二門三分とを合したる如きものである。卽ち法華經を一つ、一つの經とする傳承に從ふ限りは、この經全體に於て序說、正說、流通說の三分を認めなくてはならぬが、しかも內容的には、この經が明白に前後二つの部分に分れ、その各〻の部分が序說、正說、流通說の三分から成ることをも認めなくてはならぬ。太子疏は法雲に從つて前の部分を因の義とし後の部分を果の義としつゝ、因の義の中に流通因義を認めるに留めて、因果兩義を合して正說とし、序說、流通說の中央に置いたのである。もし徹底的に二門三分を認めるならば、序、正、流通の三段が、一つの經を構成するとの立場に於ては、法華經が二つの經の合成であるとの結論に達しなくてはならぬ。さうしてそれは進步した原典批評に於ては避け難い結論である。太子は經の傳承を活かすがためにこの方向に進むことを避けられたのである。さうして卷頭の序說を法華經全體の序說と見、從つて一佛乘を說く

前半と佛の常住不滅を說く後半とが合して卷頭に豫告せられた法華經の內容であると解せられたのである。これは現形の法華經をそのまゝに受用し、その編者の意圖に從ふ限り、當然の態度と云はねばならぬ。もし二門三分の說に徹して卷頭の序說をたゞ前半迹門のみの序說と見るならば、當然そこに異なつた主題を持つ二つの經を見出し、さうしてその繼目がいかに細工せられたかをまで見破るべきである。

さて因義と果義とを正說とする法華經の解釋は、因果によつて諸法實相の理と佛の常住不滅とを統一しようとするものである。それは如何に遂行せられてゐるであらうか。

法華經の序說は勝鬘經に於けると同じく何十萬かの登場人物を數へてゐる。佛陀は『無量義經』を說き了つて三昧に入り、天より華を數十萬の大衆の上に降らせ、世界を震動させ、眉間の白毫相を光らせて宇宙の隅々までを照らす。この壯大な奇蹟を見た大衆は何事が起るかと惑つてゐる。文珠は遠い過去世の先例を引いて、これから法華經が說かれるのであらうと說明する。

この序幕に次いで『法華經』が說かるべきは當然である。第二の方便品はまさにこの說法を描寫してゐる。佛は三昧より靜かに起つていふ。『佛智は深くして悟り難い。弟子たちの能く理解し得る所ではない。……たゞ道を行ける者(如來)のみが、道を行ける者にその知れる法を傳へることが出來る。たゞ如來のみが一切法を知つてゐる。諸法は何であるか、如何にあるか、何に似てゐるか、如何なる相を有つか、また如何なる自性を持つか。(九)』この箇所は羅什の譯に於て次のやうになつてゐる。『佛所成就第一希有難解法、唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。』この佛と佛との間に究盡せられた『諸法實相』が今や法華經の主題なのである。天台の解釋に於てはこの箇所が極めて重大視せられ、云はゞこの十如是の上に體系が築かれてゐる。然るに天台の流を汲む學者の間に於ては、『諸法實相』が『諸法は實相なり』の意に讀まれ、現象卽實在論であるとさへ云はれてゐるのである。然しこの箇所の『諸法實相』が『諸法の實相』であり、從つて諸法が何であり如何にあるか等を意味することは、上の譯文の對照によつても

知られるであらう。『正法華』に於ては同じ箇所に『諸法所由』の譯語が用ゐられてゐる。佛はこの箇所ですでに『諸法は實相なり』といふ如き一つの立場を顯はす命題を提出したのではなく、まさに說かるべくしてしかも今說くことを拒んでゐる法華經の主題が『諸法の實相』であることを示してゐるに過ぎぬ。卽ち諸法の實相は覺者にのみ理解せられるものである故にこゝに說くことは出來ぬといふのである。だから舍利弗の三度に亙る熱心な懇請のあとで遂に佛の說き出した法はまさにこの諸法の實相に外ならぬ。こゝでは『諸法』は現象の意味でもなければ森羅萬象の意味でもなくして、明白に『無數の方便、種々の因緣、譬喩の言詞を以て演說せられた』諸法である。言ひ換へれば小乘大乘のさまざまの思想體系である。これらの諸法はすべて『一乘を初めとして、』『一佛乘を以て、』『一佛乘のために』說かれた。いかに相互に異なつてゐる法も、この一乘を現はす方便でないものはない。これが諸法の實相なのである。方便品は理論としてはこれ以上に何事も語つて居らぬ。萬物がそのまゝに實在であるといふ如き思想はこゝには全然見出すことが出來ない。

太子の疏はこのことを充分理解してゐるやうに見える。先づ初めに三乘が方便であつて實說でないこと、これらの方便によつて己れを顯はす一乘こそ實說であることを說明する。三乘は己れの立場が方便であることを自覺せずしてこれを實說として主張するが、今や法華經はそれが方便であることを、從つて『方便の實相』を明かにするのである。そこでかく方便として現はれる諸法を立てるのは『權智』の能であり、その實相を知るのが『實智』の能であるとせられる。三乘の立場に於ける如くそれぞれ差別的體系を立てるのは權智であり、人、機、敎、理の四が一であるところの四一境を照らすのが實智である。そこで『諸法とは權智の所照をいひ、……實相とは四一境中の一理をいふ。[一〇]』諸法の實相とは、實智照らす所の諸法實相の境である。卽ち一理である。かくしてあらゆる異なつた立場が一の『理』の方便として、の現はれに外ならぬことが明かにされる。

この太子の疏は率直に法華經の根本思想を捕へてゐると云つてよい。その根本思想は一佛乘卽ち一の『理』があらゆる相反對立の諸體系の根源であるといふことである。それによつて諸〻の體系はその絕對性を奪はれる。と共にそ

れらは絶對的なる『理』の方便的表現としての資格を獲得する。『理』はかゝる方便を通じてのほか直接に己れ自身を顯はすことは出來ない。だから『一佛乘』を說く法華經は、三乘から離れた獨自の法を說くのではなく、三乘の法がまさに一つの理の方便的表現であるといふことのみを說くのである。もし法華經からそれ以外に何らかの一定の內容を持つた法を期待するならば、恐らくその人は、卷頭に豫告せられた妙法が、最後に至るまで遂に說かれずに了つたと感ずるであらう。

以上の如く方便品に於てすでに一佛乘が說かれてゐる。あとはさまざまの譬喩や本生譚による敷衍であり、更にかゝる『法華經』を受持、讀誦、解說、書寫すべきことの宣傳である。そこに高さ五百由旬の寶塔の出現といふ如き華麗な場面があり、八十萬億那由佗の菩薩たちが法華經を弘める誓を立てる。そこに囑累品を連續させさへすれば、法華經は完全に終結するのである。然るに佛陀はこゝで弘教の誓を聽許しない。止めよ、汝らがこの經を護持する要はない。この娑婆世界にも六萬恆河沙の菩薩があり、その一々の菩薩が六萬恆河沙の眷屬

を率ゐてこの經を護持してゐる。そこで無量千萬億の菩薩が地下より湧出して佛を禮拜するといふ場面が描かれる。彌勒や菩薩たちがこの奇蹟を怪しんで問ふと、佛陀はこゝでまた『昔より未だ聞かれざる所の法』を説くと宣する。法華經は既に説かれ讃嘆せられたのに、更に新しく如何なる法が説かれるのであるか。問題はだから地より湧き出でた無量千萬億の菩薩に始まる。彼らはすべて釋迦佛が解脱せしめた菩薩である。しかし釋迦はその四十餘年の説法の間に如何にしてかく多數の菩薩を化し得たか。この問がこゝに新しく提出せられるのである。

この問に答へるのが如來壽量品である。一切の世間天人は釋迦如來が釋迦族より出家し、さとりを開いたと考へてゐる。しかし釋迦がさとりを開いたのは永遠の昔である。永遠の昔以來釋迦佛は常に娑婆にあつて衆生を教化してゐる。即ち常住不滅である。人間に形を現はしたのは單に方便に過ぎない。かゝる佛の常住の思想が主題として一佛乘に代つて來る。前に一佛乘を説く際には、佛は自ら『滅度』を取ることを宣し、また菩薩たちも佛滅後の弘教を誓つ

た。然るにこゝでは佛滅といふ如きことはすべて方便である。三乘は方便であると說いた一佛乘の說法そのものが更にこゝで方便に化せられる。これは同一の作者の仕業とは考へられない。後の作者は佛常住の立場を以て一佛乘の思想をも止揚しようとしたのである。だからこの作者の作意を素直に受け取る限り、佛常住を主題とする部分が『本門』であり一佛乘を說く部分が『迹門』であるとの天台の解釋は、甚だ當を得たものであるとも云へるであらう。しかし飜つて考へて見ると、佛常住の思想を以て止揚せられたのは實は一佛乘の思想ではなくして一佛乘を說く人間釋迦佛である。『我若くして出家し、菩提を得たり』とか、『我當に滅度を取るべし』とかといふ釋迦佛は、人間に於て生滅する人にほかならぬ。それに對して久遠の昔に成佛し曾て入滅したことのない釋迦佛、『或は己身を示し或は他身を示しつゝ』常住に衆生を益しつゝある佛、それが持ち出された。それによつて歴史的人物としての釋迦は久遠佛の方便的表現となる。しかしそれによつて一佛乘そのものが方便に化せられたことにはならない。諸法の實相たる一の理は、釋迦佛の入滅と否とに拘らず常住不滅で

あり、常にさまざまの差別の法を方便として已れを顯はしてゐる。それは已れを方便的に表現するが、それ自身決して方便となることなきものである。だからそれは佛常住の思想によつても方便化されることは出來ない。たゞ前にはこの一理が『佛によつて說かれた法』として取扱はれた。今やそれが『法を說く佛』として取扱はれねばならなくなつたのである。卽ちこの一理が、自ら動いてさまざまの法に已れを現はすところの絕對的能動者となつたのである。現代の言葉を以て云へば絕對的眞理をノエーマ的に見る立場からノエーシス的に見る立場に轉じたのである。かく解すれば佛の常住不滅の思想が靈魂の不滅と平行的に解せらるべきやうな思想でないことは明かである。

太子の疏はこの兩者の關係を『本』と『迹』との關係としてではなく、『一乘因果の大理』として解してゐる。一の理は『同歸の妙因』であり、壽命永遠は『莫二の大果』である。すべての法が一に歸するところの同歸の理は、三乘の三因と異なり絕對的に一なる因である。同樣に果も亦三乘の別果と異なりたゞ一である。こゝに一因一果の理がある。『然るに因と果の二も亦一である。卽ちこれ

理一である。たゞ理一の中に於て分れて因果二一となるのである。(二)』然らば一の理が、因の義に於ては諸法の實相となり、果の義に於ては永遠性となる。かく一の理を因果に於て把捉することは、この理の動性を示す所以となるであらう。因としての理は展開して方便的な諸法となり、諸法が方便であるといふまさにその理由によつて諸法を通じて果としての理が實現せられる。それが己身を示し他身を示しつゝ常住に衆生を化しつゝある永遠の現在の佛である。それはあらゆる具體的内容に於て統一的に把捉せられた一理に外ならない。

太子の疏はかく一因一果の說を力說することによつて、一理を絕對的能動者とする法華經の根本思想を把握してゐるやうに見える。大乘佛敎の哲學はかくして最初に『移植』せられたのである。

以上の三經疏によつて知られるやうに、佛敎思想の移植は大乘哲學の精髓を選んで理解するといふ仕方によつてなされた。だからこの後迅速に佛敎哲學が、特に深遠な理論を選んで、移植せられたといふことも、何ら不思議ではないの

である。即ち先づ中觀哲學、次いで唯識哲學、最後に華嚴哲學、——これらが天台眞言の起るまでに日本に移植せられた佛教哲學であり、またまさに佛教哲學史上の三つの代表的な立場なのである。

五　三論宗及び成實宗

太子三經疏の完成は天台歿後二十年であつた。だから支那ではすでに天台宗が盛んであつた。しかしその影響はこの當時の日本には見られない。太子歿後三年(推古三十三年)に渡來したと傳へられる高麗の僧慧灌は、三論宗を日本に傳へた。慧灌は嘉祥吉藏の弟子であると云はれてゐる。吉藏は胡國人であつて支那の三論宗を大成した。歿したのは我國の推古三十一年(623)である。

三論宗とは龍樹の中論、十二門論およびその弟子提婆の百論を所憑とする宗派である。即ち龍樹の立場において佛教思想全體を統一しようとする一つの『學派』なのである。

勝鬘、維摩、法華等の諸經によつて準備せられた地盤に於ては、龍樹の哲學は決して唐突なものではなかつたであらう。しかしそれは一つの哲學として決して生やさしいものではない。右の諸經が絶えず小乘の思想の克服を問題としてゐるやうに、龍樹の哲學も亦小乘の理論の克服を目ざしてゐる。諸法の體系はそこにすでに微に入り細に入つて形成せられてゐるのであるが、しかしそれらの法の體系に於ては法の實相が何であるかに就ての問題がなほ殘されてゐた。現存の阿毘達磨諸論書を傳へた小乘有部に於ては、法は有であるとせられてゐる。有である諸法の結合によつて現象が可能となるのである。しかし龍樹によれば、法有の立場に於ては法の體系そのものが崩れて了ふ。法の體系そのものが立ち得るためには、法の實相は空でなくてはならぬ。このことを彼は否定の妙用によつて論證するのである。そこで彼は一切法の『有』を斷じ、更に『無』を斷じ、『中』を明かにする。中は卽ち空である。この立場が『假名を壞せずして實相を說く』ところの眞諦の立場であり、それに對して小乘の立場は俗諦の立場であるとせられる。丁度法華經に於て一佛乘の立場が三乘の立場を方

便として是認したやうに、空の立場は空を實相とするものとしての諸法の體系を是認することが出來る。法は否定せられることによつて立つのである。因なく果なく因果關係もない。ない故に因果關係はあり得るのである。かゝる絕對無の立場は大乘經の既に說くところではあるが、それを强靱な思索の力によつて考へ貫いたところに龍樹の哲學の大きい價値がある。一切衆生は本來これ佛であると云ひ、或は煩惱卽菩提といふ如き經の所說は、空の哲學に於て見事に根據づけられてゐるのである。

三論宗はこの立場に於て種々の經典に一つの體系を與へようとした。それが一つの宗派を宗派たらしめる敎相判釋である。先づ龍樹の智論によつて小乘敎と大乘敎とを分ち、法華經によつて根本法輪(華嚴經)、枝末法輪(阿含經以後法華經の前まで)、攝末歸本法輪(法華經)の三を分つ。もとよりこれはあらゆる經を佛說として佛一代に配する立場に立つのであつて、經典の批判的取扱ひの如きはこゝに期待することが出來ぬ。だから歷史的に展開し來つたさまざまの思想的立場は、その歷史的な聯關から抽象せられ、たゞその思想內容からのみ體系

づけられたのである。最初に『根本』があり、それが『枝末』に展開し、その展開せる枝末を攝して根本に歸る、――その全體が第一義空の具體的內容なのである。かく法華經を『攝末歸本』の段階と見る三論宗が太子の法華義疏の後間もなく日本に移植せられたことは、太子の移植の仕事の繼續としても意義なきことではない。何故なら天台に於ける如く法華經の解釋の上に獨特の敎義を立てた宗派よりも、龍樹の哲學に基いて法華經を解する宗派の方が、先づ日本に移されそれが理論的な考究の出發點となつたのだからである。法隆寺にゐた布貴寺の道詮(貞觀十八年歿)は、『四河流をわかつも同じく無熱に出づ。七宗くつわを分つも倶に三論に出づ』(八宗綱要)と云つたさうであるが、まさにその通りである。

慧灌は來朝後二十一年(大化二年)に初めて『三論の講場』を開いた(傳通緣起)。即ち勅によつて國家の仕事としてかゝる講義が始められたのである。その後三論宗に屬する學僧としては、智藏、道慈を初めとして十數人の名が傳へられてゐる。弘仁時代に至つては玄叡の『三論大義抄』(大正藏七〇)が著はされた。そ

れまでの間著書の見るべきものはないけれども、大安寺、元興寺、西大寺、法隆寺、東大寺に於ては三論は熱心に研究せられたのである。學僧にとつては三論は云はゞ基礎學であつた。

成實宗は『成實論』に基く。羅什がこれを譯して以來支那ではかなり盛んに研究された。しかしこの論は有部の法有我空を破して人法倶空を說き、龍樹の假空中の立場の前段階を示すものであるから、三論宗の起ると共に衰へた。我國へは三論宗に伴つて入り、三論の學徒がこれをも攻究したのである。龍樹の思想の理解のためにはこの論の攻究は甚だ有益であつたらうと思はれる。成實宗といふも右の如き學派の研究であつて、後代の意味に於ける宗派ではなかつた。

六　法相宗及び倶舍宗

三論宗の傳通が中觀哲學の移植を意味したに對して、法相宗の傳來は唯識哲

學の移植を意味する。だから大乘の三經より三論宗を經て法相宗に至るまでの移植は、支那に於ける註釋や體系化を媒介とするにも拘らず、印度に於ける大乘哲學の發展を極めて純粹に要領よく取り入れてゐるのである。

日本に於ける三論講場開始の前年(645)、支那に於ては玄奘三藏(602—664)が十七年の印度旅行から歸つて來た。それからの十九年間は玄奘が盛んに經典を飜譯して支那の佛教界を風靡し、法相宗を開いた時期である。それが日本に於ては大化の初年より天智天皇の初年に至るまでの時期に當つてゐる。當時日本と唐との間の交通はかなり盛んになつてゐたので、この玄奘の學派もまた直ちに日本に移植せられた。その機會を作つたのは白雉四年(653、玄奘歸來後八年)の遣唐使である。この遣唐使の一行には鎌足の子定惠、僧道昭を初めとして十二三人の學問僧が加はつたが(日本書紀)、その內道昭は玄奘の門に入り、當時二十二歲であつた法相二祖慈恩と同房にあつて學んだと傳へられてゐる(傳通緣起、元亨釋書)。この頃にはまだ玄奘の仕事もさほど進んではゐなかつた筈であるが、しかし玄奘の噂は翌年遣唐使の歸來と共に日本に傳はり、日本の學問僧を刺

載したらしい。三年後に元興寺の僧智達は政府の保護のもとに新羅の船で渡唐しようと企て、その時には成功しなかつたが、更にその翌年智通と共にその目的を果した。その入唐が玄弉のためであつたことは書紀にも明記せられてゐる。兩人の歸朝の年は解らないが、智通は白鳳三年(675)に僧正になつてゐる(元享釋書)。かく見れば法相宗は支那に於て形成せられるときすでに日本人によつて研究せられつゝあつたのである。その後大寳三年(703)に智鳳、智鸞、智雄等が入唐して研究した。智鳳は義淵に傳へ義淵は玄昉、行基、宣教、良敏、行達、隆尊、良辨などに傳へて、法相宗は奈良朝に盛んに行はれた。右の内玄昉は靈龜二年(716)に入唐してゐる。唯識哲學はかくして日本に移植せられたのである。

しかし玄弉、慈恩を通じて日本にもたらされた唯識哲學は、無著世親の瑜伽行派哲學そのまゝではなかつた。玄弉は彼の渡印當時印度に行はれた護法の『成唯識論』の立場に立つて瑜伽行派の哲學を解したのである。それは識有の立場であつて、瑜伽行派の深き根柢に存する空の立場を認めないものであつた。さうしてこの立場が支那に於て歡迎せられ、從つて日本に於て歡迎せられたこと

には、相當の理由がないではない。何故なら印度に於ては阿毘達磨論の法有の立場に對して中觀哲學の絕對空の立場が起り、兩者の綜合として瑜伽行哲學が現はれたのであるが、支那日本に於ては先づ絕對空の立場が移植せられ、それに對する反立として唯識の立場が歡迎せられたのだからである。そこで阿毘達磨論に於ける精細なる意識の分析や法の體系が、初めて人の關心を呼び起した。法相宗に附隨して俱舍宗が研究せられたのはその事情を示すものと云つてよい。

俱舍宗とは俱舍論の上に立つ學派である。俱舍論は世親が瑜伽行派に歸する以前の作であつて、阿毘達磨の法論を完成したものと見ることが出來る。初期の阿毘達磨論書に於ては、諸法を色、心、心所法、心不相應行、無爲の五位に分別することはすでに確立してゐるが、しかし五位に分別せらるゝ諸法の數は未だ充分に完結的であつたとは云へない。然るに俱舍論はこれを七十五法に確定し、法の體系を完結したものに仕上げてゐる。

(1) 色法十一。眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、無表色。

(2) 心王一。(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の統一)

(3) 心所法四十六。(大地法)受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧。(大善地法)信、勤、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害。(大煩惱地法)無明、不信、懈怠、掉擧、放逸、惛沈。(小煩惱地法)忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害。(大不善地法)無慚、無愧。(不定地法)悔、眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑。

(4) 心不相應行十四。得、非得、衆同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

(5) 無爲法三。虚空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。

右の如き諸法の體系は現象學的分析の立場から見ても極めて興味深いものであるが、中觀哲學はこれらの諸法の實相を求めて絶對空に達し、瑜伽行哲學はこれらの諸法が絶對空なる根本識よりいかにして縁起し來るかを明かにしようとした。そこで藏識の自己展開により末那識了境識の生起する所以が說かれ、唯識無境がこの立場の標語とせられたのである。しかし無境なる唯識に於て、境なくば識なく從つて識境倶泯として自體空であるか、或は識のみ有るといふ識の絶對有を考へるかによつて解釋の立場が分れてくる。成唯識論は後者の立場を取つたのであり、從つて支那の唯識哲學も、絶對有なる根本識より諸法の

縁起することを說いたのである。

唯識の五重の觀法と云はるゝものは、この根本識を把捉する仕方を示してゐる。(一)遣虚存實識は識に於て虚妄なる境卽ちノエーマ的側面を否定し唯『實』をのみ、卽ち實的なるノエーシス的側面のみを殘すのである。(二)捨濫留純識は依他法中所緣(相分)を捨てて能緣(見分)のみを殘すことを意味する。(三)攝末歸本識は相分見分を捨てて自體分に歸ることであり、(四)隱劣顯勝識は心所をかくし心王を顯はすことである。以上四は相唯識であるが、(五)遣相證性識は性唯識として一切の依他法を捨て唯識の理性を證するのである。

かゝる唯識の立場に立つて諸法を批判すれば、先づ第一に心外に別法ありとする實在論が排せられねばならぬ。これ遍計所執性を排するのである。第二に法を實有とする立場が排せられねばならぬ。七十五法等の因緣所生法は根本識の現はれであつて自性を有せぬ。故に實有でなくして假有である。こゝに依他起性が否定せられる。第三に諸法に於てその根源たる根本識を直觀する。諸法は唯識所變の現象であつて、その根柢に眞有がある。これが圓成實性

である。眞有は一切處に遍滿し(圓滿)、不生不滅常住であり(成就)、虚妄不實でない(眞實)。かゝる絕對的有は絕對的空に通ずるものである。

かくの如き法相宗の理論が、三論宗と相並んで盛んに研究せられたのである。道慈の如きは兩者を併せ研究した。そこでこの兩學派の對立が兩者の統一を求めさせることになる。そこに移植せられたのが支那の華嚴宗である。

七　華嚴宗

倶舍、成實、三論、法相の諸宗は、印度に於ける阿毘達磨哲學、中觀哲學、唯識哲學に基くものであつて、支那に於ける加工の度は甚だしくない。それに反して中觀哲學の流れを汲む天台宗と唯識哲學に緣の深い華嚴宗とは、『支那佛敎』の體系としての色彩の濃いものである。しかし天台宗は三論や法相に先立つて形成せられたものであり、華嚴宗は三論や法相の後に形成せられたものである故に、後者はおのづからそれに先立つ諸宗の綜合を目ざすに至つてゐるのである。

華嚴宗を最初に立てたのは杜順(557—640)である。しかしそれを大成したのは賢首(643—712)であつて、玄奘よりも四十年の後輩である。日本に於てすでに法相宗が多くの學問僧の研究を受けるに至つた藤原宮時代が、丁度その圓熟期であつた。

華嚴宗を日本に移植したのは、法相宗の移植より後七八十年を經た天平八年(736)である。この年遣唐使と共に來朝した唐僧道璿が初めて華嚴經の章疏を傳へたと云はれてゐる(傳通緣起)。尤も道璿自身は、華嚴、禪(神秀)、律、天台等に明るい學者ではあつたが、特に華嚴宗を唱道したわけではなかつた。右の章疏の渡來を期として華嚴の研究を日本でも始めようと努力したのは、實は法相宗の僧良辨なのである。

良辨は華嚴經の研究を起すために、元興寺の嚴智や大安寺の審祥(新羅人)に說いてその講義を開かせようとしたが、二人は固辭して受けなかつた。そこで彼は華嚴經の講義の必要を奏聞し、勅請を以て審祥に講義せしめることにしたのである。天平十二年十月、今の三月堂に於て、當時の名僧大德十六人を聽衆とし、

法相の僧慈訓及び鏡忍、圓證等の三人を復師とし、『華嚴探玄記』によつて講義が始められた。さうして華嚴經六十巻を了へるに三年を要した。そこで第二回には右の復師が講師となり、二十卷づゝを引き受けて三年間講義を續けた。第三回には元興寺の嚴智を講師とし、標瓊、性泰を復師とした。第四回は智璟が講師であり、澄叡、壽福が復師である。この時は丁度大佛の出來上つた時なので、聖武天皇が大佛の前にこの講義を證せられた。かくして毎回講師を變へつゝ、この後五十年の間一年と雖も休講したことがない。しかし華嚴經の研究はたゞ東大寺のみではなく、大安寺、藥師寺、西大寺、元興寺などにもそれぞれ有名な僧があつて華嚴を研究したのである。これらの諸寺が學問寺として歐洲中世に於ける大學と同じ機能を果しつゝあつたことは以上によつても明かであらう。

華嚴宗の所依は華嚴經（六十華嚴晉譯 420）であるが、華嚴宗としては世親の『十地經論』（菩提流支譯 5(?)）から出發する。十地經は華嚴經の十地品と同經であるが、しかし世親が論じたのは華嚴經の一章としてではなく、獨立せる十地經としてである。だから世親の當時の印度に十地品をたゞその一章とする大きい華嚴

經が存したか否かは明かでない。支那に傳はつたのは中央亞細亞の遮拘迦國(干闐の東南)からであり、譯者覺賢も罽賓から來たのであつて、しかもそれが世親在世の時代とあまり距つて居らないやうに思はれる。さうなれば華嚴經の集成は、北印度若しくは中央亞細亞での事であつたかも知れない。がいづれにしても十地品には世親の立場に極めて近い思想があり、その經の論が五〇八支那に譯されて『地論宗』の出發點となり、更に二世紀の後に華嚴宗を形成したのである。

華嚴哲學は中觀哲學と同じく因緣所生法の考察から出發する。中觀哲學に於ては『因』と『果』がそれぞれ獨立に見られるとき無であること、無でありつゝ、相依によつて因であり果であることが論ぜられた。しかしそこでは實相の空なることの論證が關心事であつて、その空が相依の內に如何に己れを現はしてゐるかは問はれなかつた。また支那に於ける唯識哲學は、相依の法を絕對有たる根本識の假幻として說いたが故に、絕對有が相依の內に如何に己れを現はしてゐるかは詳細に說かれたに拘らず、その相依が空の發現なる所以は明かにせ

られなかつた。そこで兩者の綜合の立場は、法の相依が如何に絶對空の發現であるかを明かにすることに向つたのである。

まづ第一に、因法と果法とは『同時に具足し相應する。』例へば眼根が色境を生ずるといふのではなく、眼根先づあつて後に色境を生ずるといふのではなく、眼根が色境をあらしめ色境が眼根に於てあるといふ不可分の統一的關係を意味するのである。だから果未だ生ぜずば因は因にあらずといふ如く、果と因とを分離して考へるのは正しくない。

しかし右の如く眼根(因)が色境(果)をあらしめる根據であるならば、色境の概念はすでに眼根の概念の内に含まれてゐる。眼根とは『色境をあらしめるもの』である。然らば色境を前提としてのみ眼根の概念は成立する。眼根が色境を生せしめるのではなくして、既に初めより眼根が色境そのものなのである。中觀哲學の立場からはかく抗議することが出來るであらう。しかし丁度こゝに中觀哲學の抽象性がある。何故ならそこに異と同との辯證法的統一が把捉せられてゐないからである。眼が色をあらしめる根據であるといふ場合には、眼

と色との異が把捉せられてゐる。色を前提としてのみ眼がある故に眼は初めより色なのであるといふ場合には、眼と色との同が把捉せられてゐる。卽ちこれらの法は異體たると共に同體である。かくして同時に具足し相應する諸法の間には『同異自在』が見られなくてはならぬ。これが因緣所生法に於ける諸緣各異、互遍相資(同)、俱存無礙(同異)の三契機である。

右の如く同異自在であるならば、異として見らるゝ時にも同としての方面が現はれるであらう。從つて異なれる二法の一が有力であり他が無力であれば、有力の法は他法を自己の內に取り入れる。これが異體相入である。力用の有無により、一の中に多、多の中に一を入れる。一多體異なるに拘らず力用交徹するのである。

異に於ける同はしかし『用』に於て現はれるのみでない。『體』に於ても現はれる。諸法を體より見れば、自性なきことに於て空であり(中觀哲學)、因緣によつて有るといふ點より見れば有である(唯識哲學)。從つて諸法は有の側より見れば異でありつゝ、同時に空の側より見れば同である。異體相卽し、一卽一切、一

切卽一といふことが出來る。

がこの空有の二義は、有が表面に顯はれ、空が裏面にかくれることをも意味する。例へば色境の有を見、眼根の空を見れば、色境顯はれて眼根は隱れる。素朴實在論の立場である。逆に眼根の有を見、色境の空を見れば、主觀的唯心論の立場になる。更に一切法を有と見つゝ同時にその空を見れば、表裏隱顯しつゝ相卽してゐる。隱顯一體である。異體の相卽はこゝからも見ることが出來る。

以上は用の相入、體の相卽を區別して考へたのであるが、體用はもと一である。だから異としての諸法は相卽相入無礙自在に因緣關係を持つ。それは異でありつゝ同であるからである。こゝに體用雙融が認められる。

同異自在に於ては、同として見られるときにも異の方面が現はれる。すべての法は同であるから、一法は卽ち一切法である。が一法が一切法を攝することは、一切法の異を損ふことなく攝するのである。例へば眼が色を含むといふ場合、色の特殊性を沒して含むのではなく、色を色として含むのである。かういふ仕方で一法は一切法を含むことが出來る。こゝでも前の場合と同じく、能攝と

所攝との力用の關係によつて同體相入があり、空有の關係によつて同體相卽がある。さうして體用の一に基き相卽相入の倶融無礙がある。

以上の如く同異自在は、異に於て同を現はし、同に於て異を現はしつゝ、同異圓滿である。法の緣起關係は異體差別の相を壞せずして相依相成し、同體無差別のまゝに諸法の差別性を立てる。それは各〻の一法がすべて一切法を含むところの重々無盡の關係であつて、そこに絕對空の自己顯示としての辯證法的關係が見られるのである。

華嚴哲學の諸部門は、右の原理に基いたものである。十玄門、四種法界、圓別二敎、五敎十宗等すべてさうである。中でも『四種法界』の說は、右の立場より見て佛敎哲學に體系を與へたものといふことが出來る。(一)事法界は阿毘達磨哲學の立場に相當する差別的な因緣所生法の世界である。(二)理法界は中觀哲學の立場に相當する無差別的な一の理の世界である。(三)事理無礙法界は一と二の綜合としての唯識哲學の立場に相當し、差別的な諸法を一理に於て活かせた世界である。(四)の事々無礙法界は、華嚴哲學の立場であつて、差別的なる諸法に直

ちに無差別の理を見るところの同異圓滿の世界である。

この四種法界に着目して日本への佛敎哲學の移植を顧みるならば、その移植の仕方に或必然性が感ぜられるであらう。最初に移植せられた體系は(二)の理法界に相當する三論宗であつて、(一)への溯源が成實宗によつてなされた。次いで(三)の事理無礙法界に相當する法相宗が移植せられ、(一)への溯源が倶舍宗によつてなされた。かく(一)、(二)、(三)の段階が準備せられた地盤へ最後に華嚴宗が移し植ゑられたのである。しかもそれが法相宗の良辨の發議であつたといふことは、この移植が單に外的にのみ行はれたのではなく、佛敎哲學の理解の努力の内的必然によつたものであることを示してゐると云つてよいであらう。

八　結　語

我々は佛敎思想の移植史をこゝで閉ぢようと思ふ。何故ならこの後に起つた傳敎や弘法の仕事は、もはや『移植』と名づけるにはふさはないからである。

たとひ傳敎が天台宗をもち出し、弘法が眞言宗をもたらしたとしても、それは日本の土から生ひ出た研究としての趣をそなへてゐる。傳敎は天台宗を自ら掘り出したのであつて、單に受取つたのではない。弘法も亦支那に新しく傳へられた印度最後の佛敎哲學の流派の理解と體系化との仕事に自ら參與したのであつて、これも亦出來上つたものを單に受取つたのではない。のみならずこの時代は右の兩僧を初めとして德一その他の僧が自ら盛んに著述を始めてゐる。その考究は『日本佛敎』の哲學的研究の發端となるべきものである。

なほ鎌倉時代に於ける禪宗の輸入の如きも單に移植と見らるべきものではない。道元の正法眼藏の如き著書は、移植どころか、支那にも稀なほどの名著である。しかもそれは、特に顯著に日本佛敎と云はれる淨土眞宗や法華宗に於てさうであつた樣に、日本語を以て說かれてゐるのである。歐羅巴の哲學がラテン語から獨立した時期と比較して考へても、この現象は相當重んぜらるべきものであらう。

なほ『移植』の時期を傳敎弘法以前に限ることは、日本に於ける佛敎宗派の歷

史的情勢からも是認せられるであらう。特殊な事情にあつた東大寺を除いて、移植期の諸宗は全國的に根を下ろすことは出來なかつたのである。現在の宗派の大勢から見ても、鎌倉佛敎以外に全國的に勢力を持つものは、たゞ天台と眞言のみである。移植期の諸宗はむしろ佛敎に於ける基礎學として活きつゞけ、宗派的な勢力とはならなかつた。

これらの理由よりして移植の時期は奈良朝を以て終つたと考へる。さうしてこの移植が、極めて整然と、要領よく行はれてゐることを、繰り返して指摘して置きたい。

（大正十二年稿、昭和七年改稿）

附　註

一　『太子傳暦』所引、四天王寺本願緣起。日本書紀、推古元年の條。同、崇峻天皇の條。

二　普寂『勝鬘經顯宗抄』、日本大藏經、方等部章疏、五、七一頁。

三　勝鬘經の名は大衆部分裂の傳說に現はれてゐる。さうしてこの分裂は傳說的には佛滅後百年代である。しかし現形の如き勝鬘經がカニシカ王以前に存したとは考へられぬ。

四　勝鬘經義疏。大正藏、五六、七頁中。

五　同上、二頁下。私釋少異以下八行。

六　維摩經義疏。同上、二〇頁上。

七　同上、五九頁下。

八　E. Burnouf, Lotus de la bonne roi. (Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, II) 1852.
H. Kern, The Saddharma-pundarika. S. B. E., XXI. 1884. Introduction.
松本文三郎氏、『法華經について』(哲學雜誌、四一二號。大正十年六月)。

九　Kern, ibid., p. 32. 南條譯、法華經、七〇頁。

一〇　法華義疏。大正藏、五六、七〇頁下、七一頁上。

一一　同上、七五頁中。

日本の文藝と佛教思想

序　『文學』と『文藝』

初めに少しく道草を喰ふことを許して頂きたい。自分の依頼せられた課題は『日本文學』と外來思潮たる『佛教思想』との交渉を明かにすることである。この題の下に恐らく何人も看取する問は、日本に於ける和歌、物語、日記、隨筆、戰記、謠曲、戯曲、小說等々の文藝の作品が、どういふ風に佛教思想の影響を受けてゐるか、といふことであらう。讀者も筆者も共にかく理解するとすれば、こゝには何も疑點はないかの如くに見える。しかし自分は、この疑點のない筈のところに甚だ理解し難い點を見出すのである。それは日本語に於ける『文學』の概念である。

我々は『文學』といふ概念によつてさま〴〵の形態の文藝を把捉しつゝ、互に疑點なく理解し合ふ。日本文學とは日本に於ける文藝であり、國文學史とは日本の文藝の歴史であり、文學研究法とは文藝を研究する方法である。國文學者がさういふ用法を示すのみならず、漢學者も哲學者も史學者もそれに同じてゐる。それならば『文學』とは『文藝』の異名であり、從つて藝術であつて學問ではない。かゝる藝術を研究する學問は『文學學』と呼ばれねばならぬ。（現に或學者はこのやうな用法を示してゐる。）然るに『文學』といふ概念は決して右の如く一義的に『文藝』を意味してゐるのではない。古くは經史詩文を研究の對象とする學問が一般に文學と呼ばれた。かゝる學問がその方法上現代に於ける如き嚴密な意味の『學』ではなかつたとしても、とにかく『文學』とは學問であつて詩文自體を（即ち學問の對象を）意味してはゐなかつたのである。現代に於ても、例へば『日本文學』と呼ばれてゐる講座は、日本の文藝に關する學問の講座であつて、日本の文藝の作品を集めたものではない。同樣に日本の諸大學が『文學部』とか『國文學科』とかを設けてゐるのは、明かに法學や理學に對する文學、哲學

や史學に對する文學の概念の上に立つのであつて、文藝を意味する文學の概念を用ゐてゐるのではない。さうしてかゝる用法も亦一般に承認せられてゐるのである。この立場に於ては、『文學研究法』とは『自然科學研究法』といふと同じく、文學と呼ばれる一つの學の方法論に他ならず、『文學史』とは『哲學史』といふと同じく、文學と呼ばれる學問の歴史に他ならぬであらう。『文學』の概念にこの側面があればこそ『文學學』といふ名が通用し得ないのである。

さうすると『文學』は、或場合には『文藝』であり、他の場合には『學問』である。藝術と學問とが截然區別せられる現代に於て、この區別を無視した『文學』の概念が疑問を惹き起す事もなく通用してゐるのは何故であらうか。人は『文學』の概念を何の限定もなしに用ゐつゝ、しかも或場合には『文藝』を意味させ、他の場合には『學問』を意味させることが出來る。即ち右の限定は何ら表明せられることなしに理解せられるのである。かゝる現象は截然區別せらるべき藝術と學問との間の『本來の統一』をでも示してゐるのであらうか。

ところで藝術と學問とは、その區別が自覺せられた限りに於ては、既に日本に

於ても截然と區別せられ、決して一つの概念によつて現はされることはないのである。例へば國文學者は『和歌史』と『歌學史』とを明白に區別してゐる。『和歌』は決して『歌學』ではない。さうして和歌は詩文の一種であり、歌學は文學の一部である。だから和歌に關する限り、『文藝』と『文學』との混同はないと云つてよい。歌學は日本に於ける文藝の學の最初のものであり、丁度西洋の poetica に當るものであるから、より廣い文藝の學が歌學から發展し出たことは當然である。王朝の文藝を研究の對象とする中世の和學より、近世の國學の發達に至るまで、文藝の學は大體に於て歌學から流れ出たものと見ることが出來るであらう。さうしてその限り、和學や國學をばその研究の對象たる文藝と混淆する如きことは起つてゐないのである。中世の一條兼良や近世の本居宣長の如きは、極めて優れたる Philologe であり、詩文の學者である。即ち現在の言葉を以て言ひ現はせば極めて優れたる『國文學者』である。從つてその和學國學は同じく『國文學』と呼ばれてよい。がその場合には『國文學』は決して文藝を意味するのではない。學と文藝とを共に言ひ現はす如き概念は和學國學を通じて作

られてはゐない。

然らば『文學』の概念によつて文藝と文藝の學とを共に意味させるといふやうなことは、一體どこから起つて來たのであらうか。支那では小說や戲曲を文學と呼ぶといふやうなことは決してなかつた。日本でも江戶時代の戲作が文學と呼ばれるやうなことは、その時代に於てはなかつたと思ふ。自分はこゝに怱卒の間に意見を述べるのであるから、もし誤謬があれば識者の是正を乞ひたいと思ふが、幕末明治の時代に至る迄は現在の如き『文學』の概念は日本には存しなかつたのではなからうか。もしさうであれば、和歌や物語や戲作を『文學』と呼ぶといふ如きことは、初歩の英語を學ぶのが『英學』でありかゝる意味の『學問』が立身出世の最大要件として奬勵せられた時代に、literatureを誤つて『文學』と譯したのに始まるのではなからうか。勿論この誤譯は故なきではない。字書を引けばlitteraには『文』の意も『學』の意も併せ掲げられてゐる。だから兩者を結合して『文學』とすればこの語の意を包括し得ると考へられたでもあらう。しかしliteratureはその最廣義に於ては、文藝と學問とを問はず、人間精神の努力

が『文』の形に表現せられたものをいふのである。だからそれが『學』を意味するとすれば、それは『學』が文に書き現はされてゐるといふ資格に就ていふのであつて、學自身を指すのではない。哲學の著述もこれを『文』としての資格に於て取扱へば、『文』の學問的研究の一部となる筈である。然るに『文學』といふ譯語は人間精神の文書的表現といふ意味を現はすことが出來ない。その語義は『文の學』であつて『文』ではない。從つて語義に從へば學問の名となり、literatureの譯語としては『文』を意味することになる。特に狹義の literature 卽ち文藝を意味する場合に實質上詩歌、小說、戲曲等を指しつゝ『文學』といふ譯語が慣用せらるゝにつれて、文學卽ち文藝といふ如き概念上の混亂が生じたのである。だから日本の文藝の歷史を國文學史と呼ぶのは、英國の文藝の歷史を英文學史と誤譯したのを眞似たに過ぎない。

かく見れば『文學』の概念によつて學問と藝術とを共に意味させるといふことは、學問と藝術との間の本來の統一を暗々裏に把捉してゐたといふやうな民族的體驗にもとづくのではない。一つの歷史的時代に於ける學的意識の稀薄

と、さうして恐らくはそれに基く誤譯とを反映してゐるに過ぎないのである。從つてそれを平氣で襲用してゐる國文學者外國文學者諸氏は、前代の學的意識の稀薄をも共に襲用してゐることになる。Literaturwissenschaft が文の學即ち文學ではなくして『文學學』であつたり、Philologie が同じく文の學ではなくして『文』と『口承傳說』(獻)との學卽ち『文獻學』であつたりするのは、すべて前代の誤譯を活かさうとするところから起る無理である。その根柢には根本的な把捉の代りにたゞ惰性に甘んずるといふ保守的傾向以外の何ものもない。

ところで右のやうな概念の混亂を取り除くことは、人々が己れ自身の旣に執つてゐる用法を反省することによつて、極めて容易になし得られるのである。『國語學』『國文學』と併稱する立場から、『國語學史』『國文學史』と呼ぶ場合、國文學史が國文學といふ學の歷史を意味することは當然でなければならぬ。然らば平安朝文學史とは平安朝に於ける歌學その他文藝に關する學の歷史であり、從つて平安朝の和歌や物語や隨筆の歷史的硏究は『平安朝文藝史』と呼ばれねばならぬであらう。同樣に日本文學概說とは、日本の文藝を對象とする『學』の

概說であつて、『日本文學といふ對象』を取扱つたりなどするのではない。概說は學の概說であり、從つて日本文學といふ學自身の一つの敍述形態である。然るに日本文學概說を定義して『日本文學といふ對象』を統一的に取扱ひその諸性質を考察すると云はれる場合には、日本文學とは日本の文藝に他ならない。從つてそれは『日本文藝概說』と言ひ換へられ得るものである。しかしこの場合には、概說といふ言葉が學の概說といふ通例の意味に於てではなくして、日本文藝の文藝史的取扱ひに對する文藝學的取扱ひを意味するものとして用ゐられてゐる。それは歷史的產物たる日本の文藝に對象を限定してゐる限りに於て、純粹な文藝學ではあり得ぬが、しかし歷史的研究が最も近く哲學的研究に近づいたものとは云ひ得るであらう。かゝる研究は日本の文藝に關する『學』の內の理論的部門に他ならぬ。卽ち『日本文學』の理論的部門である。それを言ひ現はすのに概說といふ如き言葉を用ゐなければならなかつたのは、日本文學を日本文藝の意味に用ゐた爲であつて、甚だ窮した用法と云はなければならぬ。而も日本文學概說として事實上書かれてゐるものは、日本文藝の文藝學的研究

の概説であつて詳説ではないのである。即ち概説は一面に於て文藝學的研究を意味しつゝ、同時に他面に於て學の概説の意をも現はしてゐるかに見える。從つて『日本文學概説』といふ言葉は、『西洋哲學概説』といふ言葉と平行的に理解せられ得るやうな、言葉自身の力をあくまでも失つてゐないのである。我々はその力に從つて、日本文學概説は日本文藝の學の概説であると規定すべきであらう。同樣にまた日本文學研究法とは日本の文藝を對象とする『學』の方法論であつて、『文學』を對象とする研究の方法論ではない。かく日本文學を學として理解すれば、この研究法に哲學的と文獻學的との二方向があるといふやうな混亂は起らないのである。然るに日本文學を日本文藝と同義に解するが故に、日本文學研究法は『日本文藝を研究する方法』の意となり、從つて『日本文學の哲學的研究』といふやうなことが云はれ始める。かゝる考からすれば、日本文學の動物學的研究、植物學的研究、地球物理學的研究等々が現はれても不思議はない。然したとひ地震學者が日本の文藝を材料として用ゐても、それは地震學の範圍内の事であつて文藝の學には屬しない。同樣に哲學者が日本の文藝の

内に或精神を把捉するといふやうな仕事をしても、それが哲學的研究であつて文學的研究でない限りは、それは哲學に屬するのであつて文藝の學には屬しない。研究の對象が何であらうと、哲學的研究は哲學的な方法に從ふべく、たゞ文學的研究のみが文學的方法に從ふのである。日本の文藝の研究に當つて、哲學的思索の影響の下に立つといふことは、文藝の哲學的研究なのではない。文學的研究が哲學的概念を借用してゐるだけの話である。

さて以上の迂り路によつて明かになつたことは、『日本文學と佛敎思想との交涉』といふ論題が、明白に二つの課題を指示してゐることである。我々の主張する如く『日本文學』が日本の文藝を對象とする『學』を意味すべきであるならば、右の主題はかゝる『學』と『佛敎思想』との間の交涉を取扱ふべきである。さうしてそこにはさまざまの興味ある問題が見出される。例へば空海の詩學と云ふべき文鏡祕府論には如何なる程度に彼の象徵主義的佛敎哲學が現はれてゐるか。さうしてこの詩學と平安朝の歌學との間には如何なる

交渉が存するか。或はまた古今集の假名序に於て貫之が和歌の本質を規定したとき、そこに佛敎思想の影響が全然なかつたかどうか。更に一般的に云へば、『もののあはれ』『幽玄』『さび』といふ如きことが文藝の本質として把捉せられたとき、そこに佛敎思想とのいかなる交渉があつたか。——およそこれらの問題は、文藝に關する學的把捉と佛敎思想との間の、卽ち理論と理論との間の交渉關係であつて、比較的見透しがつき易いとも考へられる。然し實際に當つて考察すれば事情はそれほど簡單ではない。文藝の理論が文藝の創作や鑑賞の體驗から作り出されるとき、たとひ意識的には佛敎思想が斥けられてゐても、根柢たる體驗自身が佛敎的心情に浸透せられて居り、從つて間接に佛敎の根本概念と聯絡するといふ如き場合もあるであらう。特に中世に於ける如く佛敎が精神生活の基調となつてゐる場合には、文藝の理論と佛敎思想とが同一平面に於て相交渉するといふ風に見ることは出來ない。

が我々の主題は最初に述べたやうに通例『日本の文藝と佛敎思想との交渉』を取扱ふべきものとして理解せられる。さうしてこゝにも亦さま〴〵の興味

ある問題が見出されるであらう。しかしこの際我々は明白に次のことを認識してゐなくてはならない。文藝の作品は體驗の表現であつて思想の表現ではない。從つて文藝と佛教思想との交涉を捕へるためには、人は必ずこの體驗の媒介を中心問題としなければならぬ。表現を介してそこに表現せられた體驗に迫り、その體驗に働き込んでゐる佛教思想を捕捉しなければ、問題の中核には近寄れないのである。ところで體驗に働き込むのは、特に創作家の場合に於ては、必ずしも『思想』ではない。佛教の儀式に含まれた美術的音樂的魔術的のさま〴〵の要素は、佛教の根本觀念を擔ひつゝも、思想的にでなく藝術的に人を動かすであらう。かゝる影響を受けた作者に於ては、その佛教的心情がその作品を佛教的に色づけるのであつて、佛教の『思想』が作品の中に首を出すのではない。しかもその作品が佛教思想と全然交涉を持たないとは云へぬのである。かく見れば日本の文藝と佛教思想との交涉は決して外的に對立する二つのものの間の交涉なのではない。それ〴〵の時代の生活がどれほどまたいかなる仕方で、佛教的色彩を持つてゐるか、さうしてその生活がいかに文藝に表現せら

れてゐるか、それがこゝでは問題になるのである。

我々はこゝに、通例理解せられてゐる通りの第二の問題を取り上げて、極めて大ざつぱな概觀を試みようと思ふ。

一　佛敎はどういふ仕方で日本の文藝を色づけたか

佛敎思想を『外來思想』として日本に固有なものから區別するといふことは、主として德川時代の國學者の運動に基くのである。（歐米に於て基督敎が外來思想として取扱はれないに拘らず、日本に於て佛敎が外來思想視せられるといふ特殊な現象の意義については前章『日本に於ける佛敎思想の移植』序論を參照せられたい。）が佛敎思想が今外來思想として取扱はれるといふことは、十數世紀に亙る日本人の精神生活が佛敎の地盤に於て形成せられたことを抹殺するものではない。佛敎はなるほど外から來たものに相違ないが、しかし或時代

の日本人はその佛教の中で生きてゐたのであり、從つて佛教との間に外的な關係を持つてゐたわけではないのである。のみならず佛教は外から來たものとしてそのまゝ固定してゐたのではなく、日本人の生活と共に發展し變化した。その限り『外來』の佛教ではなく『日本佛教』といふことが云はれ得る。古來日本が大乘相應の地と云はれたやうに、佛教の傳播した諸地方に於て日本ほど深く大乘佛教が根をおろした國はないのである。

以上のことは佛教と日本の文藝との交渉を考察するに當つて先づ明記して置かなくてはならない。卽ち佛教といふ一つの固定したものがあつてそれが『外から』日本の文藝に影響したわけではない。佛教は日本に於て生きて動いてゐた。さうしてそれがそれ〴〵その時代の特殊な姿を以て、廣く深く時代の生活に滲み徹つて行つたときに、その生活の地盤から佛教に浸透せられた文藝が作り出されたのである。だから佛教が偉大な美術の創造や、深遠な哲學の理解や或は猛烈な信仰運動として動いてゐた時代には、文藝は必ずしも佛教的ではない。右の如き偉大な運動が文藝を創作し或は鑑賞する人々の心情に喰ひ

入つた後に、從つて佛教自身の運動としては稍〻その新鮮さが失はれた後に、文藝が著しく佛教的色彩を帶びて來るのである。

日本に於ける佛教の運動は、おほよそ二つの絶頂に於て考察することが出來る。一は弘法傳教までの奈良佛教である。この時代の佛像や建築の偉大さと、佛教哲學の諸體系に對する理解の努力の烈しさとは、現代の我々にも強い驚嘆に價する。しかし藝術的なる價値の高さに於てそれに劣らず我々を驚嘆せしめる萬葉の歌は、ほとんど佛教的色彩を持たない。次の時代に至つて、佛教が一般に咒術的な信仰として人々の胸に喰ひ入り、南都北嶺の學匠たちがその強い哲學的關心を喪失した後に、初めて隅々までも佛教に彩られた文藝が產れたのである。それがいかに廣く行き亙つた傾向であつたかは、梁塵祕抄の今樣の如きが明白に證據立ててゐる。

第二は右の如き佛教が宗教としての新鮮な活力を失つたがために、その無力に對して起つた新しい信仰運動、卽ち所謂鎌倉佛教の運動である。念佛宗、禪宗、法華宗等に現はされてゐる猛烈な信仰運動は、總括して云へば、藝術的或は哲學

的に傾いてゐた在來の佛敎の觀照的な態度を破碎して、一切を切實な實踐に移したものと云へる。勿論これらは相次いで起つたものではあるが、しかしこゝに明かに三種の宗敎の型が作り出されたことは注目に價すると思ふ。卽ち我我は念佛宗を基督敎的な型に於て、法華宗を回々敎的な型に於て、更に禪宗を哲學的・實踐的なる本來の佛敎的な型に於て理解することが出來る。かゝる三つの類型が宗敎史上稀に見るほど純粹な姿に現はされたことは、誠に驚くべきであると云つてよい。さてこれらの新興佛敎は、第一の場合とは異なつて、既に文藝が佛敎的な色彩に浸透せられてゐる時代の日本に起つたのである。だからそれらは直ちに文藝の內に己れを現はしさうに見える。然るに事實はさうではない。念佛宗の運動が初め空也によつて起されたのは、平安朝文藝の最盛期よりも半世紀以上先立つてゐる。源空の專修念佛の唱道は平氏の最盛期に始まる。これらの運動が勇猛な關東武士をも出家せしめるほど新興階級の內に働き込んだ後に、恐らく半世紀以上を經て、平家物語といふ如き新興佛敎に浸透せられた文藝の作品が現はれたのである。禪宗の如きに至つては文藝への影

響が更に遲れてゐる。この宗旨が道元によつて力强く興されたのは、ほゞ平家物語の成立の時代であるが、それが武士階級の宗教として武士の生活に浸潤し、造形美術、能樂、茶の湯などの藝術に(その樣式の最奧の指導原理として)己れを現はしたのは、むしろ足利時代のことに屬する。さうして文藝への影響は、詩禪一致といふ如き文藝の理論を通つた後に、むしろ芭蕉の俳諧に於てその最も傑れた結實を見せてゐると云つてよい。

かく見れば日本に於ける佛教がその新鮮な活力を失つた時代、即ち徳川時代に於て、文藝が反つて著しい佛教的色彩を見せるのも、文藝の性質上當然のことでなくてはならぬ。戰國末期以來、佛教はまづ切支丹宗によつて鼎の輕重を問はれた。次で儒教の奬勵によつて中世以來の指導的地位から追ひ落された。更に國學の勃興は知識階級に於ける反佛教的傾向を激成したと云つてよい。しかも佛教は大衆の生活の内部に於けるその傳統的な勢力を維持し續けたのである。だから徳川時代に於て山間の僻村にまでその勢力を張つてゐた淨瑠璃の文藝が、その基調に於て極めて著しく佛教的なのは當然である。たゞに心

中物が佛敎の民間信仰を反映するのみならず、例へば苅萱の傳說の如きを歌ふ淨瑠璃が大衆的に强い支持を受けたといふ現象（從つてまた有力な信仰を集めた寺がそれ〴〵その緣起や利生を物語る文藝の作品を伴つてゐるといふ現象）は、文藝の產れる地盤がいかに佛敎的であつたかを示すものである。

これらの點を考へれば、日本の文藝と佛敎との交涉を單純に日本の文藝と『外來思想』との交涉と見ることが、いかに國學者の黨派的な考に煩はされてゐるかは明かであると思ふ。佛敎はなるほど外來的なものである。しかし日本の文藝は外來的なものとしての佛敎の影響を受けてゐるのではなく、己れ自身の生活としての佛敎的體驗から產れ出たのである。

二　藝術的法悅

奈良佛敎の時代に人々が佛敎の藝術的印象から法悅を感じたらしいことは、さま〴〵の證據から確言することが出來る。旣に佛敎渡來時に於て佛敎受容

を決定せしめたものは『佛像』の與へた美的印象であつたと傳へられてゐるが、その後の佛教受容の努力は、佛教哲學の理解の仕事を除いては、主として造形美術の創作であつた。かゝる創作がそれを受用する相手なしに行はれたといふ樣なことは、藝術の社會的意義を否定しない限り云ひ得ぬことであらう。さうしてこの受用こそはまさに藝術的法悅にほかならぬ。

佛教の用ゐた藝術的手段は、建築、彫刻、繪畫等の造形美術のみならず、音樂、舞踊、文藝等あらゆる藝術の領域に亙つてゐた。佛寺に於ける法會は、これらのあらゆる藝術を綜合的に働かしめたのである。しかもその綜合の原理はまさに『法』であつた。『法』があらゆる藝術を身體として感覺の窓を通つて人に迫るのである。だから法會に於て人々が藝術的法悅を得たことは極めて自然のことでなくてはならない。

特に我々はかゝる儀式に於て主導的な地位を占めるのが佛教の經典であつたことを注目しなくてはならぬ。經典は先づ第一には朗唱せられるものであつた。即ち聲樂であつた。しかもその聲樂は印度獨特の極めて幻想的な構圖

を持つた文藝的作品を朗唱するのである。日本に於て特に愛唱せられた法華經を取つて考へても、この作品自身が既に讀者を陶醉せしめる樣に作られてゐる。あらゆる華麗な形象を堆積し舞臺を宇宙的に押しひろめ人間の表象能力を壓倒するやうな途方もなく大仕掛けの動作が描かれる。從順にそれに隨つて行くものは否應なしに法悅に陷らざるを得ない。かゝる幻想の描寫が、音樂や造形美術や僧侶の儀式的動作などの協働の下に人々の心に迫つて來る、それが法會や供養の意義なのである。そこで人々が先づ藝術的法悅に浸つたとしても、それによつて佛敎の受容の仕方が幼稚であつたとか淺薄であつたとかと云ふことは出來ない。

佛敎が文藝に現はれる一つの仕方は、まさに右の如き藝術的法悅の表現としてであつた。その極めて素朴な形は日本靈異記などにも見ることが出來る。そこでは佛像に對して現實的な愛着を持つといふやうな話が、さまざまの形に於てたどたどしく物語られてゐる。しかしそのやうな素朴な形などを問題とするまでもなく王朝文藝の傑作と云はれる作品は實に右の如き表現に充たさ

れてゐるのである。言ひ換へれば王朝時代の貴族生活の表現は右の如き藝術的法悦を重大な契機とせる生活の表現にほかならなかつた。この時代の代表的人物たる道長の生活を描いた榮華物語に於ては、當時の政治家の生活さへもがかゝる藝術的法悦を中心として動いてゐるやうに見える。正月は御齋會、二月は興福寺の涅槃會、三月は滋賀の彌勒會、四月は比叡の舍利會、六月は山の傳教忌、七月は奈良の文珠會、八月は山の念佛、九月は東寺の灌頂、十月は興福寺の護摩會、十一月は山の内論義、十二月は公私の御佛御讀經。さうしてその合間にはしばしば法華八講の如きが行はれる。(疑卷。)かく法會に充たされた生活が壯麗な寺院造營を目ざして進むことは當然である。道長に於ては法成寺の造營がそれであつた。治安二年の法成寺供養を描いた榮華物語の音樂と玉の臺との二卷によれば、この大寺の造營はまさに藝術的法悦の巨大な實現であつたのである。かく道長によつて類型的に示されてゐる生活が當時の貴族生活であつたとすれば、その生活の表現たる文藝が法會供養による藝術的法悦を表現するのは當然のことでなくてはならない。

源氏物語や枕草紙が、法華經供養や法華八講といふ如きものを描寫するに當つて、常にかゝる儀式の與へる『陶醉』を表現してゐるのは、證據を擧げて論ずるまでもないことであるが、更に官能的なる美しさを描くに當つて、その理想的なる標準として『極樂』『佛の御國』『淨土』等が擧げられるのを見ても、佛の國が藝術的法悦を通じて見られてゐることは明かであらう。美しさを最大級の言葉によつて言ひ現はさうとする場合には、『生ける佛の御國とおぼゆ』るのであり、或は『極樂思ひやられ侍る』のである。しかしこのことは必ずしも佛への敬虔を缺き宗教を理解せざるものとしてのみ非難すべきではなからう。何故ならそれは宗教の藝術化ではなくして逆に藝術の宗教化だからである。言ひ換へれば藝術的陶醉が人を絶對境へ導いて行つたのであつて、逆に絶對境が『浮薄な遊戲』に化せられたのではないからである。勿論このやうな唯美主義的な生活態度は平安朝の貴族生活の如き安逸な、さうして勞働から抽離せられた生活に於てのみ可能なのであり、また自らの內より破綻を示すべき矛盾をも藏してゐる。享樂の裏の哀傷はやがて力强く現はれて來ずにはゐない。しかし美を銳

敏に感ずることによつて美の底に無限に深いものを感得し、そこから絕對境へのつながりを見出すことは、それだけでは必ずしも浮薄な遊戲ではない。人は『美の宗教』を說くことも出來る。さうして『美の宗教』は或意味に於ては密教によつて說かれてゐるのであり、また平安朝の貴族生活はかゝる宗教の最も好き培養地であつたのである。

他の時代の人々、或は他の階級の人々が、平安朝貴族の持つたやうな美の享受の仕方によつて、その生活を充たされはしない、といふことは勿論あり得ることである。梅の香やほのぼのと明け行く朝ぼらけや花盛のうらゝかな空などを感受するだけで、『いける淨土』を身近かに感ずるといふやうなことは、誰でもがなし得るわけではない。しかしだからと云つてそれほどにまで銳敏に、又深刻に、自然の美を感受し得た人々を、感受し得ないものの立場から否定することも出來ない。同樣に我々にとつてくだらなく思へる法會供養や管絃歌舞が、平安朝の貴族をして『生ける佛土』を感ぜしめたとしても、我々の立場からそれを浮薄な遊戲と評すべきではない。我々の最早直接に感じ得ないものを感じてゐ

た人々の體驗に對しては、我々はたゞ追體驗するほかはない。さうして我々の追體驗を可能にするのはまさに藝術的な（從つてまた文藝的な）表現なのである。だから我々は文藝に現はされた藝術的法悦を追體驗することによつてのみ、かかる法悦がいかに深く佛敎的であつたかを云ひ得るであらう。

以上は法會供養によつて藝術的法悦を感ずるものが、法會供養の看衆として受容的にそこから印象を受け、それを再び文藝的に表現する場合である。しかし我々は更に法會供養といふ如き佛敎的儀式そのものを一つの藝術と見ることも出來る。そこには經典を朗唱し或は儀式的に動作する僧侶がある。彼らは丁度演劇に於ける俳優の地位に立つてゐる。ところでこの俳優の表現しようとするものが、同時にまた經典の與へる幻想によつて惹き起された藝術的法悦でもあり得るのである。そこで我々は法會供養の役者としての能動的な立場に於ける藝術的法悦の表現をも問題とすることが出來る。これは大寺の法會供養に於ける大仕掛けな表現の問題であると共に、また極めて小仕掛けな看經や念佛としての法悦の表現の問題でもあるのである。人々は自ら讀經し念

佛することに於て陶醉することが出來る。そこで法會供養の受容的な看衆であつたものが、自らその藝術を能動的に繰り返すことに於て、受容的に體驗した法悅を表現することになる。かゝる表現の領域が存する故に、法會供養といふ如きものはこの後に發展したさま〴〵の音樂・演戲・歌謠などの源泉として作用した。聲明が日本音曲に如何に甚大な影響を與へたかは普ねく知らるゝ所である。更に甚だしい例としては、本來哲學的討議であつた『論議』が、その儀式化の故に遂に謠曲に於て或旋律の名とせられてゐる如きを擧げることが出來る。さてこの方面から文藝への影響として現はれたものは、法會供養等に於て用ゐられる文藝的要素が惹き起した一つの潮流である。法會に於て用ゐられる讃歌、讃文、法談の類は平安朝の中頃既に日本的なる樣式を作り出してゐたらしい。特に讃歌に於ては所謂『和讃』なるものが平安朝の中頃より鎌倉時代へかけて盛んに作られてゐる。それらはもと僧侶が法會に於ける讃歌として作つたものであり、從つて所謂『讃佛乘の緣』として文藝的手段を利用したに他ならぬが、それは同時に民衆が自ら歌ふことによつてその法悅を表現し得る最も有

力な手段となつた。だからそれは平安朝末期に於て既に民謠との密接な聯關を生じてゐる。それを我々に示すものは梁塵祕抄である。

梁塵祕抄は我々の歌謠史に於て、前には萬葉集、後には松の葉と共に、一つの絕頂を示すものである。平安朝の貴族生活が宮廷の文藝に現はされてゐるとすれば、こゝには當時の庶民の生活が現はされてゐるとも云へよう。しかし庶民の生活の表現と雖、その基調に於ては貴族生活のそれと異なるものではない。支配階級の文化は被支配階級の生活をも同じ色に色づけてゐる。例へば

あそびをせんとや生れけむ、
たはぶれせんとや生れけん、
遊ぶ子供の聲聞けば、
我身さへこそゆるがるれ。

といふ如きは、その素朴な調子に於て貴族の纖細な歌と明かに異なつてゐるに拘らず、その歌ふ心情に於てまがふ方なく平安朝式であるといふことが出來る。のみならず自然や人事を歌ふ場合の新鮮にして銳敏な感覺に於て枕草紙をさ

へ思はしめるものがある。だから現存のこれらの歌謠に和讃から出たらしいものが最も多く含まれ、しかもそれが貴族階級の文藝に於けると同じく主として藝術的法悅を表現してゐるのも、不思議ではないのである。

梁塵祕抄の歌謠は遊女傀儡によつて歌はれたものであると云はれる。しかもその法文歌なるものは畢竟佛法僧への讚歌にほかならぬ。殊に法華經廿八品の各品に對して各〻數首の讚歌が存してゐる如きは、いかにこの經に對する悅びが一般的であつたかを示すものと云へよう。序品の初めについて、

空より花降り地は動き、佛の光は世を照らし、彌勒文珠は問ひ答へ、法花を說くとぞ豫て知る。

と歌ふとき、歌ふものも聞くものも法華經の描ける幻想にひたつて、その壯嚴なる世界に醉つてゐるのである。だから、

法華經八卷は一部なり、廿八品いづれをも、須臾の間も聞く人の、佛にならぬはなかりけり。

と歌はれる。表現せられるのは法悅であつて宗教的苦悶ではない。人は幻想

的に自ら淨土に身を置くのである。さうして、

極樂淨土の東門に、はた織る蟲こそ夥多に住め、西方淨土の燈火に、念佛の衣ぞ急ぎ織る。

といふ如く、淨土の蟲の聲をさへ聞くのである。

もとよりこれによつて我々は和讚や今樣が悉く藝術的法悅をのみ表現してゐるといふのではない。梁塵祕抄にさへ稀には、

はかなき此世を過すとて、海山稼ぐとせし程に、萬の佛にうとまれて、後生わが身をいかにせん。

といふ如きがある。念佛宗の流行と共に藝術的法悅といふ如きことによつては到底解決し得られない切實な宗教的要求が漸次自覺せられて行つたのである。しかしかく宗教的要求が切實となつても、それが先づ『念佛』によつて解決せられようとしたことが、既に藝術的法悅に規定せられてゐるのである。念佛に專念する時宗に於て極めて多量に音樂的要素が取り入れられたことや、淨土宗に於て聲明が極めて盛んであつたことなどは、明かにその證左であらう。作は後のものであるが、義經記に描くところの牛若丸と辨慶との清水觀音堂に於

ける觀音經合唱の如きは、義經や辨慶をたゞ武人としての側からのみ眺めてゐる人たちにとつて、まことに驚くべき光景を示すものである。これらのことは佛教による藝術的法悅が常識として當然のことと認められてゐた時代の作家のみが描き得ると云つてよい。特に實踐的な色の濃い日蓮宗に於ても、太鼓の節奏を中心とするその禮拜儀式は、ディオニソス的・藝術的なる法悅にその基礎を置くと見るべきであらう。だから藝術的法悅に於て佛教の力を認める立場は、この後の時代にも底流として存し續けたのである。

三　六道輪廻

輪廻の信仰は佛教特有のものではなく、佛教に先だち古代印度に於て一般に行はれてゐたものである。原始佛教はむしろこの輪廻の信仰の克服を目ざしてゐた。凡夫の立場に立つて我有りと考へる限り、輪廻は人々の必然に背負はなくてはならない運命となる。しかしそれは現實の眞相ではない。現實を成

立せしめる『法』を如實に觀るといふ立場に立てば、我は無く、從つて輪廻もない。だから現實の眞相が輪廻なのではなくして、輪廻なきことが現實の眞相なのである。さとりはこの眞相を如實に觀ることに他ならなかつた。しかし佛教はその原始時代より既に梵天帝釋の信仰やその他の民間信仰の抱き込みを顯著な傾向としてゐる。だから一方にその哲學的思索を比較的純粹な形に於て傳へると共に、他方にさまざまの文藝的手段を用ゐて、理論的徹底には顧慮することなく、民衆の心を捕へようと努めた。民間の常識に於て固く信ぜられてゐた輪廻の信仰も、この方面から旺盛に佛教の中へ入り込んでゐる。阿含經典の傳へるさまざまの說話文藝がそれを示すのみならず、特に本生譚として傳へられる幻想的な物語はすべて輪廻の信仰を前提とせるものである。

ところで佛教がかゝる說話を背負つて支那や日本に傳へられたとき、そこに印度とは異なつた現象が起つた。印度に於ては輪廻信仰は常識である。教團の文藝家はこの常識を前提としつゝ、たゞ善業の鼓吹のために本生譚を語つたのである。然るに支那や日本に於ては輪廻は常識ではなくして新しい信仰で

あつた。それは人の生を、現世から解き放して無限の過去と未來とに押しひろめ、また人間の生から解き放してあらゆる生き物の生と聯絡せしめた。從つて輪廻の信仰は、魂の不死を確信せしめると共に人間觀を改造した。この點に於て本生譚的な文藝の力は、むしろ佛敎の中心觀念よりも有力に作用したと云つてよい。克服せらるべきであつた輪廻の信仰が、その神祕的な魅力を以て、逆に法の如實觀に打ち克つたのである。

六道輪廻の信仰は既に或程度に萬葉歌人の心にも響いてゐた。高田女王が

この世には人言しげし來む世にも逢はむわがせこ今ならずとも

と歌つたとき、そこには既に來世の信仰が現はされてゐるやうに見える。また、大伴の旅人が、

この世にし樂しくあらば來む世には蟲に鳥にも我はなりなむ

と歌つたとき、この享樂の主張が眞直に向けられてゐるのは輪廻の信仰である。歌人はその信仰に服してはゐないが、しかしその信仰は既に或力を以て歌人の享樂的態度を限定してゐるのである。その時代の輪廻信仰を表現した文藝と

しては、我々は日本靈異記を擧げることが出來る。それが印度傳來の說話の燒きなほしであるか、或はそこに描かるゝ如き生活が既に日本に於て始まつてゐたのであるか、我々は明白には知らないが、しかしその素朴な表現のうちには、どうしても作者の體驗に根ざしてゐることを思はせるものがある。飼牛の眼ざしからその奥に同類の生を見出すことは、家畜と親しい生活を營む素朴な農人にとつて極めて自然のことであるが、そこに輪廻の信仰が働き込むとき、動物との共感は活潑な想像に取り卷かれてくる。この牛は曾てこの世に共に生きた何某の生れ代りであり、從つてその時の人間關係が牛との關係に於て續けられることになる。牛の眼ざしは言葉を持たない今の境界に於て、しかも同類として話しかけようとしてゐるしるしである。或はまた漁師が生ける魚との間に或心的なつながりを感ずることは、アニミスティックな原始信仰の時代に近ければ近いほど著しい。そこへ輪廻の信仰が働き込めば、その殺生が殺生として強く自覺せられてくる。そこにたま／＼夢か或は熱病時の幻覺に於て、地獄に落ちた場面を見たとする。夢が現實の生に對して力強い影響を持つてゐた素朴

な時代にあつては、これだけでもう地獄の實在が信ぜられるに充分である。卽ち漁師の魂は實在する地獄まで行つて來たのである。このやうな說話の描寫に於て、我々はそれを描寫する僧侶自身が自らの體驗を語つてゐることを感ずる。輪廻の信仰は旣に生きて働き、さうして文藝に表現せられてゐるのである。

佛敎のもたらした信仰のうち、輪廻の信仰は最も人心に入り易かつたやうに見える。藝術的法悅に於て『生ける淨土』を身近かに感じた平安朝の貴族生活に於ても、輪廻の信仰はすでに常識として行はれてゐたと見てよい。現世に於ける人さま〴〵の運命はすべて『宿世の業』として理解せられる。源氏物語の如きもすべての運命をこの觀點から眺めてゐる。たゞ現世に於て享樂の可能な生活が、六道輪廻をさほど苦として恐れしめなかつたまでである。經典が功德ありとして說いてゐるさま〴〵の供養は、思ふ存分に實行することが出來、しかもその供養に於てすでに淨土を身近かに感ずることが出來る。かゝる人々が後世に於て地獄界や餓鬼界に落ちる恐れはないのである。

しかしそれほどに功德を積むことの出來ない階級にあつては、事情は同じで

はない。功徳を積み得ぬ生活は同時に享樂の少い生活であり、從つて六界中比較的安樂な人界に於てさへも强い苦しみを感じなくてはならぬ。功徳を積み得ないが故に(從つて享樂し得ないが故に)彼らを未來に待つものは一層苦しい生活である。だから前に引いた梁塵祕抄の

　はかなき此世を過すとて、
　海山稼ぐとせし程に、
　萬の佛にうとまれて、
　後生わが身をいかにせん。

といふ如き嘆聲が發せられるのである。

六道輪廻が現實の眞相として信ぜられるといふことは、同時に第七の世界として淨土を信ずべき必然性を伴つてゐる。地獄界、畜生界、餓鬼界、阿修羅界、人界、天界といふ如き六つの世界が、法の如實觀によつて夢散すべき妄想ではなく、確固たる形而上的實在を持つとせられる限りに於ては、右にいふ如く未來に更に苦しい世界への轉落をのみ期待し得る人々が、その苦しみから救ひ取らるべき

唯一の道は、同じく形而上的實在を持つ第七の世界卽ち佛の淨土に攝取せられるほかはない。淨土の信仰はまさにこの地盤に於て榮えて行つたのである。その意味に於て輪廻の信仰が淨土の信仰の地盤をなすと見ることも出來る。

梁塵祕抄の

我等が心に隙もなく、
彌陀の淨土を願ふかな、
輪廻の罪こそ重くとも、
最後に必ず迎へたまへ。

我身は罪業重くして、
終には泥犁(地獄)に入りなんず、
入りぬべし、
佉羅陀山なる地藏こそ、
毎日の曉に、
必ず來りて訪ふたまへ。

といふ如きは、最もよくこの消息を示すものであらう。

かくして念佛宗の隆盛は同時に輪廻信仰の强化を伴つてゐる。鎌倉時代に至つては地獄草紙、餓鬼草紙といふ如き六道輪廻の繪畫的表現が盛んであつたと同樣に、文藝に於ても盛んにこの信仰が表現せられてゐる。輪廻信仰は全然常識化せられた人生觀として常に人生の觀察の根柢に置かれ、この地盤に於て人々の生涯が因果應報の理を示すものとして解釋せられる。この點に於て中世の文藝は無批判的に輪廻信仰の勢力下に立つてゐると云つてよい。鎌倉時代の戰記物、說話物、法話物等のいづれを取つても、濃厚にこの信仰を示さないものはないであらう。特に戰記物の傑作平家物語が、その悲劇を閉ぢる終曲に於て『女院六道めぐり』を描き、悲劇の中心に立つた清盛の女、高倉帝の后であり安德帝の母后である建禮門院をして、『天上・人中の快樂も夢の中の戲れ、地獄・鬼畜の愁歎も迷の前の悲しみ、』『身こそ生を替へずまのあたり六道の苦樂を經めぐり候へ』と云はしめた巧みな技巧は、輪廻信仰の文藝的表現として注目せらるべきものだと思はれる。更に室町時代の謠曲に至れば、亡靈が過去の經歷を物語

るといふ構圖は特に愛用せられてゐるところであり、さうしてその背後には同じく輪廻信仰が存するのである。謠曲の描いてゐる人間のさま〴〵の有り方が、極めて鋭い、根源的な力を以て我々に迫り得るのは、輪廻の信仰によつてそれらの有り方に一時的でない根強さを與へたが故であらう。妄執によつて死後にもなほ人間の事に執着するといふ如きがそれである。かゝる表現の仕方は、しば〳〵人間の情念を暗い深さや物凄さを以て描き得るに至らしめてゐる。

これらの文藝が人口に膾炙した結果、輪廻信仰に基く表現にして極めて一般的に通用したものがある。極めて強い熱意を現はすには、人は『七生まで生れ變つて』一事を貫徹するといふ。或はまた情愛の強さ、が生れ變る世の數によつて言ひ現はされてゐる。親子は一世、夫婦は二世、主從は三世である。これらの言ひ現はしは人間の事が死によつて中斷されないといふ確信の上に立つのであつて、その限り輪廻信仰はその暗い半面を捨て、主として靈魂不滅の信仰として通用してゐるやうに見える。これが一般民衆の心情に浸み込むことによつて、戀愛の高潮を心中に於て表現する淨瑠璃が可能となつたのである。

日本の文藝に於ては情死は既に佛教の影響以前に歌はれてゐる。また戀愛が死に克つといふやうなことは本來の佛教思想ではない。然し『二世の契り』と云ひ『來世はめうと』といふ如き言ひ現はしは明かに輪廻信仰に由來するのであり、また淨瑠璃作者自身が自覺的にかゝる信仰を表現してゐる場合も少くない。德川時代の民衆にとつては『あの世で逢へる』といふやうなことは極めて當然の信仰であり、また亡き人が『草葉の蔭で』自分を見まもつて吳れるといふやうなことも敢て特別の心構へを必要とするやうな體驗なのではなかつた。それほどに來世の信仰は一般的であつた。だからそれが文藝の上に色濃く現はれてくるのは當然なのである。

かゝる點より見れば、文藝が最も遠く宗教から離れた德川時代に於て、逆に最も深く佛教に浸透せられてゐると云つてもよいであらう。輪廻の信仰の如きも、それが輪廻の信仰であるとして自覺せられないほど深く浸み込んでゐたのである。

四　世間無常

佛教の中心觀念としての世間無常は、日本に現存する最も古い文章の一つである天壽國繡帳の銘文に既に現はれてゐる。萬葉の歌人もまた時に世間無常を歌はぬではない。『世間(よのなか)の術(すべ)なきものは、年月は流るゝ如し』と歌ひ始めてゐる山上憶良の哀世間難住歌の如きは、その最も代表的なものである。しかしそれは少年老い易き人生の姿に對する詩人的な直觀を表現したものであつて、特に佛教的な心情を歌つたものとは云へない。單なる世間の移り行きに對する詠嘆に留まらず、佛教の如實觀としての世間無常を文藝的に表現したのは、恐らく念佛の唱道に伴ふ和讃の製作に始まるのではないかと思ふ。

和讃のうち伊呂波歌ほど廣く行はれたものはない。この歌は現代に至るまであまりに一般的に通用するがために、反つてその文藝的性格に對する注意が失はれて了つたものである。しかしまさにその故にこの歌は和讃が日本文藝

史上如何に巨大な役目をつとめたかを示してゐるのである。伊呂波歌は傳説によれば七五和讃の最初のものであり空海の作である。この傳説はもはや學界に於て承認せられてゐないものであるが、しかしかゝる傳説が作られたといふことは伊呂波歌の卓越せる地位を反映してゐるに他ならない。尤も伊呂波歌は一面に於て平假名の四十七音表である。五十音表から重複せるイとゥとエとを取り除いて、殘餘の四十七音を組み合せて作つた歌である。從つてそれは平假名表として一般に通用したのであるとも考へられる。しかし既に整備した五十音表があり、それを片假名で書くと平假名で書くとに何の差別もあり得ないに拘らず、しかも平假名表が伊呂波歌によつて通用したのは、伊呂波歌の歌としての魅力によると見るほかはなからう。それは涅槃經無常偈の意譯であり、しかも同じ文字を再び用ゐないといふ窮屈な制限の下に立つてゐる。にも拘らずこの歌は恰も內から自由に流れ出たのでもあるかのやうな美しさを示してゐるのである。

色は匂へど散りぬるを、

わが世誰れぞ常ならむ、
有爲の奥山今日越えて、
あさき夢見しゑひもせず。

これまさに世間無常の如實觀を歌つた美しい讃歌である。さうして日本人がその平假名を捨てない限り、いつまでも日本人に附きまとつて行くだらうところの讃歌である。

がしかし無常觀が文藝に於て大仕掛けな表現を得たのは、武家政治の時代に至つてからである。我々は先づその代表的なるものを方丈記や平家物語に於て見出すことが出來る。方丈記は純粹な文藝の作品ではないが、然し體驗の詠嘆的な表現として廣義の文藝に屬すべきものである。特にそれは沒落し行く階級の立場に於て人生の無常を把捉し、それをさまざまの具象的な描寫により現はしてゐる點に於て、注目すべきものと思ふ。沒落し行く階級が過去の榮華時代に於ける潑剌とした創造を靜かに反省し、それの學問的な整理や考察に耽つた限りに於ては、そこに時代特有の意義ある仕事が見られる。だからこれら

の理論の内へも無常觀は何らかの形で働き込んでゐる。しかし文藝の創作の側に於てはたゞ無力な過去の模倣のみがあつて、沒落し行く運命の切實な表現がない。それはむしろ方丈記の如き作品に於て見出されるのであり、さうしてこの作品の主導動機が世間無常であることは丁度その急所なのである。

がそれならば新興階級の代表的作品たる平家物語が、同じく世間無常を主導動機としてゐるのは何によるのであらうか。恐らくそれは作者が公家階級或は僧侶に屬する者であつたが故であると答へられるであらう。しかしそれならば平家物語は武家階級の文藝ではないのであらうか。平家物語が琵琶法師によつて朗唱さるゝのを聞きつゝ、最も強く感動したものは武士たちなのではなかつたのであらうか。何人も然りとは答へ得ぬであらう。作者がよし、行長、時長、爲長云々といふ如き公家であつたにしても、或は憲耀、願敎といふ如き僧であつたにしても、彼らは文藝創作の力なき武士たちが表現を欲してゐた丁度その心情を表現し得たればこそ、武士たちを動かし得たのである。然らば世間無常を主導動機とすることも決して武士階級のイデオロギーと矛盾するもので

はない。個人的には熊谷直實の出家を武士にあるまじきこととして憤つた武士もあつたではあらう。しかし作者が僧侶なる故に出家した武士を英雄化したのであつて、武士階級は全體としてかゝることを好まなかつたのであるならば、熊谷の入道はあの形では描かれ得なかつたのである。

このことは武士階級も亦その精神生活に於て佛敎の指導權の下に立つてゐたことを意味する。武士たちがその現實の生活から作り出したであらうイデオロギーよりも、あの力強い鎌倉佛敎の運動の方が支配的な力を持つたのである。だから平家物語の如き文藝の作品は、一方に於て武士たちの心を動かしつつ、他方に於ては公家階級に屬するもの、及び總じて琵琶法師の朗唱を理解し得る民衆の心を動かしたのであつた。そのことはこの物語が決して黨派的利害を代表せず、重盛や義經を英雄化して讃嘆的に描いてゐることからも察せられる。華やかな短かい生涯、崇高な或は勇敢な行爲、——丁度イリアスに於けるアキレウスが理想的英雄とせられたと同じ心理がこゝにも見出される。平家物語が特に優れた國民詩であると云はれるのは決して過言ではないのである。

ところで平家物語を特に優れた國民詩たらしめてゐるものは、世間無常を主導動機とせるこの作品の統一である。我々はこの作品の作者が誰であるかを知らない。たゞ我々はこの作品の成立に關する諸研究から推して、この作品が徐々に成立したに相違ないこと、部分的には既に多くの傳承があり、從つてこの豐富な材料を或時期に天才的な作者が統一したのであらうことを云ひ得るのみである。我々にとつて最も重大なのは、こゝに統一せられた材料の作者ではなくして、この統一を與へた作者である。彼は先づ、『祇園精舍の鐘の聲、諸行無常の響あり』と歌ひ始めて、平家の榮華とその沒落を描き、最後に小原御幸の段に於て、この興亡を一身に象徵する建禮門院が、この葛藤の敵手たる法皇と靜寂な心境に於て融和する場面を描いてゐる。浮世の爭鬪のさま〴〵の姿は、絕對境の表面に立つさゞなみに過ぎないとする作者の無常觀が、全篇を貫き部分に浸透して、この長篇に活きた統一を與へてゐるのである。この作者の仕事に注目するとき、平家物語が世間無常の如實觀の最も大仕掛けな文藝的表現であるといふことは、當然認めなくてはならないのである。

平家物語の成功以後、無常觀を表現する文藝はむしろ感傷的な悲哀感の表現を主とする力弱いものになつてゐるやうに見える。元來無常觀は哲學的な如實觀であつて悲哀感ではない。然るに例へば苅萱傳説に代表せられてゐるやうな『無常を觀じて世を捨てる』話は、たゞ悲哀感を刺戟するやうにのみ表現せられてゐる。謠曲の苅萱がさうであり、更に和讃として歌はれた苅萱がさうである。かゝる傾向は念佛宗の民衆教化運動が主として民衆の悲哀感を挑發することにより念佛に引きつけようとした結果であるかも知れぬ。苅萱の出家が父を尋ねるその子との關係に於て語られ、同樣にまた西行の出家がその妻子との關係に於て語られる如きは、右の如き意圖を推測せずには理解し得られない。しかしかゝる傾向は無常觀の俗化であり、從つて大きい文藝を產み出すことが出來なかつた。かゝる悲哀感の臭氣に堪へ得ないものが、より健全な力强さを印象する禪宗に傾き、さうしてそこから時代を代表する藝術を產み出したのである。

我々は禪宗の最も偉大な代表者として道元を選ぶことが出來る。和文で書かれた正法眼藏は我國の哲學的著述としても第一位に位するものである。その文體の簡潔にして强靱なる、同時代のどの文藝的作品の文體にも劣るものではない。否、簡潔・强靱といふ性格を著しく缺いてゐる日本の文藝史上に於て、道元の文體に比肩し得るものは、たゞ僅かに芭蕉の散文のみであらう。

この簡潔・强靱な文體は、同時に新興の禪宗の力强い、豪宕な氣分を現はしてゐる。だから道元のみがかゝる文章を書き得たのではない。道元の弟子懷奘も正法眼藏隨聞記に於て師に劣らぬ名文を示してゐる。そこでこのやうな禪宗の氣分が漸次武士階級に歡迎せられ、室町時代の指導的精神となつたのである。

禪宗は空卽ち絕對的否定の實踐的體得を目ざしてゐる。絕對者を客體として歸依禮拜するのではなく、あくまでも主體的に把捉しようとするのである。

五　空の實踐

だからそれは念佛宗や法華宗と異なつて飽くまでも哲學的思索を重んずると共に、しかも徹底的に實踐的であつた。哲學的思索は觀想的にではなくして實踐的修行として行はれ實踐的修行はそのあらゆる瞬間が哲學的把捉に向つて尖銳に襲迫するところのものであつた。そこで文藝的表現が丁度この兩極を結ぶ導線として働いたのである。そのためには通例支那の禪僧の語錄や哲學詩が用ゐられ、和文による文藝的表現は殆んど顧みられなかつた。だから禪宗自身が既に弛緩して來た五山文學の時代に至るまで、念佛宗に見るやうな直接の文藝的表現は遂に現はれなかつたのである。

然し禪宗の影響はむしろその禪的な氣分を時代の生活に浸透させ、そこから間接に藝術の樣式を支配するところにあつた。かゝる支配の下にあつた藝術としては、能、庭園、茶の湯、墨繪などを數へる事が出來る。これらの藝術はいづれもその中核に否定の契機を据ゑてゐる點に於て共通である。能の動作は、役者である『人』の動きからあらゆる人間的特性を奪ひ去るところに、その特殊の樣式の基礎を置いてゐる。だからやがてその相反として、役者である『人形』の動

きのうちにあらゆる人間的特性を誇大して注ぎ込むところの、人形芝居を押し出し得たのである。同様に墨繪の様式は、自然のもつあらゆる色彩の否定を本質とする。これも亦桃山時代に至つてその相反の様式を産み出した。庭園は加へられた人工を全然沒せしめる所に極致があり、茶の湯は人間の生を空寂ならしめようとする。かく否定の持つ絶大な力を藝術家に教へたものは、まさに禪宗にほかならない。ところで文藝にとつてはどうであつたらうか。

我々は足利時代の『連歌』に於て、墨繪や茶の湯と様式を同じくする文藝に接し得ると思ふ。もとより連歌は古い歷史を背負ふものであつて、禪宗の渡來時には既に百韻五十韻等の定形が成立してゐる。しかし連歌が一つの特殊な藝術として大成せられて來たのは、足利時代の初めの二條良基あたりからであり、その後足利中期に於て今川了俊、梵燈、智蘊、宗砌、心敬等の名手によつて完成せられ、足利末期の宗祇に至つてその絶頂に達したのである。さうしてこれらの人人を支配してゐる精神的な基調が禪宗であつたことは疑ひがない。智蘊は一休に參禪した蜷川新右衛門であり、梵燈、宗砌も亦共に出家した武人である。心

敬は三井寺の僧であると云はれてゐるが、その著書によれば禪を重んじた人である。彼は詞に緣つて付ける『親句』を斥けて、詞を餘所に風情によつて付ける『疎句』を力說する。こゝに連歌の藝術としての急所があるのであるが、この急所を說くに當つて彼は親句を『敎』に疎句を『禪』に比してゐるのである。かゝる立場に於て彼は連歌の極致が佛敎の根本と一致する事を說く。この考へ方は二條良基から今川了俊を經て心敬にまで絲をひいてゐるのである。そこで心敬に於ける歌道の極致は『眞實の歌道は大虛の如く、人々個々圓成の上なり。もとより證は他によらず』無師自悟、冷暖自知であると云はれるのである。宗祇に至つてもこの確信は變つて居らない。禪僧の間に詩禪一致が力說せられた時代の現象として、これらは極めて當然のことと見られねばならぬ。

しかし我々が問題とすべきは、連歌の理論ではなくして連歌の創作である。連歌が一つの文藝的樣式としていかに禪宗の影響を受けてゐるかといふ點である。この點に關しては我々は先づ連歌が文藝の樣式として他に類の少きものであることを顧みなくてはならない。卽ち連歌は個人の創作ではなくして

集團（連衆）の創作である。連歌が藝術として大成せられるための最大の問題は、この集團的創作をいかに統制するかにあつた。連歌に於ける付け方が重大な問題とせられるのはそれによるのである。句を付けるのは單に或表象と他の表象との間の聯想的な結合であつてはならない。そのやうな場合には具體的人格の水平化せられた抽象的な意識が表現せられるに過ぎぬであらう。さうではなくして句を付けることが同時に人と人との付き合ひとなることによつて、初めて集團的な創作は可能になる。その意味に於て連歌の創作は同時に人の共同態の實現でなくてはならぬ。しかし人と人との共同は人々が同一化するといふことではない。人があくまでも個であることを通じてのみ、『人と人との』間の共同が實現せられ得るのである。即ち『人々個々圓成の上』に於てのみ、連歌は可能になる。だから連歌の各句はあくまでも獨立の詩境を持つた獨立の句でありつゝ、同時に共同的に全體の詩境を構成するのである。かゝる個と全との辯證法的統一が、創作者の間に實踐的に實現せられることによつてのみ、連歌は統一的に創作せられ得る。『一座が揃ふ』と云はれるのはかゝる辯證

法的統一を意味するのである。だから一座の内に主我的な人があれば、そこに或『きしみ』が感ぜられ、集團的氣分そのものが高まつて來ない。がまた個性なくしてたゞ他人の暗示にのみ動く人があれば、そこに或『力の空虛』が感ぜられて、同じく創作の熱が高まつて來ない。あくまで個性的でありつゝ、しかも無に歸することによつて言ひ換へれば個々圓成せる人々が大虛に於て動くことによつて、一座は揃ひ、創作の興は湧くのである。かく見れば連歌の創作自身が禪の修行と極めて相似たものになる。禪を基調とせずしては連歌といふ如き集團的創作は藝術的たり得なかつたであらう。

以上の創作的態度と密接に聯關して、連歌が單に客體觀照の立場に於ける『鑑賞』を求める藝術でないといふことも注意せられねばならぬ。この事は茶の湯についても云はれ得るであらう。茶の客は單に茶席の飾りつけや主人の手前を鑑賞するだけでは、茶といふ藝術には觸れてゐないのである。客が茶席に於て茶を共に生きるのでなければ、茶の湯の創作そのものが完成しない。客も亦創作に共働することによつて、茶の湯の妙味が成立するのである。だから主人

の側に客をして一切の世事を忘れしめる心づかひがなくてはならぬと共に、客の側にも主人の心へ沒入する用意がなくてはならぬ。卽ち人格的の氣合ひがなくてはならぬ。それと同じく連歌は、その創作の一座が同時に鑑賞の座である。句を付ける人は前句の味を徹底的に味はねばならぬ。その味に沒入して己れを忘れるとき、付けるべき句が忽然として浮び上つてくるのである。だから創作は鑑賞であり、鑑賞は創作である。かく付ける人と付けられる人との間の氣が合ふことに於て、一座の間に云ふべからざる喜びが生ずる。それは藝術の喜びであると共に自他不二の喜びであり、從つて大虛の中に立つ法悅である。既に作られた連歌を讀んで、それをたゞ一人の立場に於て味ふのも、右の如き創作的鑑賞を追體驗するのでなくては、その味に徹することが出來ない。連歌の歩みは個人的創作に於けるやうに豫め見られたイデアによつて導かれるのではなく、創作者自身すら豫期し得ない、云はゞ全然運命的な歩みである。それはたゞ人と人との間の氣合ひの動きによつてのみ導かれるのであつて、この氣合ひに追隨して行くことなしには味はれ得ない。

しかしだからと云つて連歌は全然偶然にのみ導かれるのではない。創作者の共働を可能ならしめるものは、地盤に存する『大虛』である。それは個々人の主觀的な情緒、特に一座に於て共同的に感じ得ないやうな主我的な感覺や感情を脱却せしめねば措かない。この點に於て連歌は必然に主觀的抒情的ではなく、客觀的敍事的になる。人は自然や人事の本質に徹することによつてその感懷を共にしようとする。この態度は特に自然への沒入といふ如き傾向を激成した。自然の觀察が綿密となり、自然に於て生くる喜びが強く自覺せられて來たのもかゝる傾向に基くのであらう。こゝにも基調としては禪宗の心境が見出される。無我たることによつて人は自然の大生命の内に生きることが出來る。人々がかゝる心的態度を持つことによつて一座の揃ひが極めて美しく實現せられて來るのである。さうしてこの一座の揃ひが、運命的に展開する連歌を統整し統一する力に他ならない。

連歌創作上のさま〳〵の規律は右の如き連歌の本質から出たものと見ることが出來る。だから極めて煩瑣に亙つてゐるやうでありながら、創作上の必然

に根ざしてゐるものが多い。かゝる煩瑣な規律に縛られながら連歌が非常に流行したこと、特に應仁以後の亂世に於てその絶頂に達したことは、連歌がいかに力ある文藝であつたかを示してゐると云つてよい。

芭蕉の俳諧は連歌を自覺的に一つの文藝の様式に仕上げたものと見てよいであらう。連歌師が和歌と連歌との同一を主張したのは、まだこの自覺に達してゐなかつた證據である。芭蕉は俳諧に於て和歌と著しく異なつた領域を確立した。しかし俳諧の本質は、右に説くところの連歌の本質と異なるものではない。たゞ彼はこの本質を自覺し純粹化したのである。そこで芭蕉の文藝に於ては、その禪的な氣分も亦著しく純粹化せられてゐるといふことが出來る。これ我々が前に芭蕉の俳諧を以て禪宗の影響の最も傑れた結實であると云つた所以である。

（昭和八年四月稿）

東洋美術の『樣式』

一　ヴェルフリンの樣式概念とその東洋美術への適用

ヴェルフリンが美術史的研究を樣式發展の研究なりとして美術品の鑑賞評價から峻別したことは、歷史學の任務が價値關係的な取扱ひにあつて評價的な取扱ひにはないとする立場と相應ずるものである。或ものを『價値に關係させること』とそれを『評價すること』とが、果して全然獨立になされ得るかどうかは、なほ改めて問題となし得るであらう。然し「學」としての美術史的研究を謙遜に考へ、それが個々の美術品の特殊な價値を十分に理解するための準備的地盤を提供するに過ぎぬとするならば、右の問題は一應うしろに退けて置くことが出

來る。ヴェルフリンによれば様式の研究が目ざすのは一々の特殊な美術形式のアプリオリを明かにすることである。それによつてこの特殊な形式を有する個々の美術品がいかなる立場から見らるべきであるかが確定する。鑑賞者はこの立場に立つことによつて云はゞその眼鏡の度を丁度その美術品に適當なやうに合はせ得るのである。その時、これまでバラバラに見えたもの、ボンヤリ見えたもの、無意味に見えたものが、一つの源泉から出たものとして、一つの統一として、意味深いものに見えてくる。そこにその美術品に對する眼がひらき、從つてその美術品の魂が見る者に向つて語り始める。かゝる『様式の研究』は評價とは獨立に學問的になされ得るであらう。

ヴェルフリンはかゝる見解の下に西洋美術のみならずあらゆる美術の様式を明かにしようと欲したのである。(Das Erklären von Kunstwerken, S. 18.) これは彼自身も云ふ如く、古典美術の標準を以てあらゆる他の美術を量らうとした時代に比べれば、美術研究上の非常な進歩である。また歐羅巴人の心が美術に關しては急激に廣くなつたとも云へるであらう。しかし彼の主要な仕事は果して右の如

き理念を實現してゐるであらうか。彼は文藝復興期よりバロックへかけての西洋美術から『美術史の根本概念』を取り出した。さうしてこの根本概念を超時間的超民族的に妥當するものとして主張しようとする。『この概念の形づけは近世に於ける發展のみにあてはまる。他の時期に對してはそれは常に新しく改造されなくてはならない。しかもこの圖式は日本美術及び古代北方美術の領域にまでも使用せられ得ることを示してゐるのである。』(Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 7. Aufl. 1922. Vorwort.) 我々はまづ彼の樣式の概念がそのまゝ東洋美術に妥當し得るや否やを考へて見たい。

ヴェルフリンによれば、樣式には個人的樣式、流派的樣式、時代的樣式、民族的樣式の別がある。これらは時代の氣分、民族的氣分、個人的氣質などの現はれとして十分な研究に價する。しかし樣式の更に根本的な根據は、『視覺作用それ自身(das Sehen an sich)が歷史を持つ』といふことである。時代によつて各〻異なつた直觀形式 (Anschauungsform) があり、美術家はその時代の特殊な直觀形式に基いて製作する。これに比べれば氣質や時代的氣分の表現といふ如きは第二義のこと

に過ぎぬ。美術はかく生活につれ添うてその表現の道具として存するものではなく、それ自身の成長と構造とを持てるものである。直觀能力はそれ自身に發展する生きたものとして、その直觀の發展の或段階を直ちに形成の或段階として現はす。この『直觀能力の發展』といふのは、自然の模寫が漸次完全になつて行くこと、卽ち現實征服の進步、を意味するのではなくして、直觀の仕方が別種類のものに成ることを意味する。かゝる意味で西洋美術の樣式の發展とは、最も根本に於ては、『西洋の視覺作用（das Sehen）の發達史』に外ならぬ。

ヴェルフリンはこれを十六世紀初頭の古典美術より十六七世紀のバロック美術への發展に於て美事に論證し、視覺作用の發展を左の如き根本概念によつて捕へた。

	(古典樣式)		(バロック樣式)
(1)	線(輪廓)的 (das Lineare. 素描的、彫刻的、觸覺物象)	——	繪畫的 (das Malerische. 視覺物象)
(2)	平　面 (Fläche)	——	奥　行 (Tiefe)
(3)	完結形式 (Geschlossene Form. 構造的)	——	解放形式 (offene Form. 非構造的)

(4) 多様性 (Vielheit) ——統一 (Einheit)

(5) 明白 (Klarheit) ——不明白 (Unklarheit)

我々はこの根本概念が極めて鋭く様式の根柢を把捉したものであることを承認する。彼のいふ如く日本美術にさへもこれはあてはまり得るのである。例へば法隆寺金堂壁畫や三月堂の塑像月光天の如きは明かに古典様式であり、法界寺の壁畫天人や運慶作世親無著の如きは明かにバロック様式に屬する。天平より鎌倉への推移には古典様式よりバロック様式への推移が覩取されなくはないであらう。しかしながらかくあてはまるものとして取り出されたのは、すべて(如何程遠いにもせよ兎に角)希臘の影響のもとに製作された佛教美術であつて、一歩その範圍外に出ればかゝる様式と縁なき多くの美術品を見出さざるを得ないであらう。唐宋の花鳥畫は輪廓的、平面、多様、明白といふ四つの根本概念に於て模範的に古典様式と見られ得るものであるが、たゞ一つ完結形式といふ概念に於ては全然あてはまるものを持たない。そこには幾何學的構圖やシムメトリーの痕跡が露ほどもない。枝にとまつた小鳥の位置は、そこでなければ

ならない強い必然性を感せしめるものではあるがしかしそこでなければならない所以は全然構造的な根據には存せぬ。またそれは自覺的にシムメトリーを避けるといふ如き非構造的なものでもない。かゝる構圖に存する深い統一は、「合理的」であることを特徵とする希臘的潮流のうちには見出せない、獨特な非合理性に基くと云はねばならぬ。唐宋の花鳥畫の如く比較的あてはまり易く見えるものでさへもさうである。況んや古き大和繪、宋元の破墨畫の如きに至ればヴェルフリンの圖式は到底あてはめることが出來ない。即ち東洋美術の範圍に於ては希臘の影響の認めらるゝ限り彼の圖式があてはまりこの影響が稀薄となるに從つてあてはまらなくなるといふ顯著な事實が見出されるのである。こゝに於て我々は視覺作用を様式の最奥の根柢とする思想そのものが、美術の一類についてのみ通用し他の類については通用しないことを認めざるを得ない。

　ヴェルフリンが様式の最も深き根柢を視覺作用に求めたことは十分敬服に價するが、しかし彼がこの『視覺作用（ダス・ゼーエン）』をいかなる意味に用ゐたかはあまり明かで

ない。視覺作用（ダス・ゼーエン）の歷史的發展が說かれる所から見れば、これが生理學的心理學に於て說かれる視覺の意味でないことだけは明かであらう。しかし歷史的に發展する視覺作用とはいかなるものであるか。この點を追究すれば樣式の根柢として視覺作用よりもなほ一層根本的なものが見出され、それによつて彼の圖式の通用するものとせざるものとのすべてに亙る美術形式のアプリオリが立てられはしないであらうか。

『視覺』についての常識的な考は、外界の色や形に對して視覺作用があると見るのである。しかし視覺作用を離れて外界の色形とは何であるか。これを解決するために一歩を進めて、『我々』の心理的な色形の經驗が說かれる。赤が青から區別せらるゝのは『我々』が視覺作用を以て區別するのである。然し『我』は毫末も色の關係を動かし得ぬ。色は色自身を區別するのである。こゝに於てかの心理的な我を拔き去り、色が色自身を區別するといふ點を追究すれば、かかる區別が可能となるために先づ兩者の統一が豫想せられてゐるのを見出す。この統一者を視覺作用と考へるとき、初めて『色を見る』といふことの眞の意義

が理解せられるであらう。視覺作用とは色が色自身を區別する內面的關係、色の體驗のよつて立つアプリオリである。しかしながらかゝるアプリオリが歷史的に發展するとは何を意味するか。歷史的に發展するものは自由なる創造作用、人格的生でなくてはならない。然らば『視覺作用の歷史的發展』と云はるるものは、單に視覺作用のことではなくして、諸作用の動的統一としての人格の立場に於てあらゆる他の作用と直接に結合せるところの視覺作用でなくてはならぬ。かく精神生活の本質としての働ける視覺作用は、一方に於て歷史的に發展するものであると共に他方に於て美術の創造作用となる。かゝる視覺作用を考へた時初めて直觀形式が樣式の根柢である所以も明かとなるであらう。しかしながらそれと共にかゝる視覺作用が單なる一作用に留まらず、自由なる創造作用、卽ち最高の統一者の働き、としてあるといふ點を見のがしてはならない。視覺作用が歷史的に發展するのは、それが人格的作用の一契機として働くからである。こゝに於て我々は『視覺作用の發展』といふ言葉がその裏に人格的發展を含意してゐること、或はしなくてはならぬことを見出す。視覺作用が

様式の最奥の根柢ではなくして、更にその奥に人格的生、或は精神、或は想像作用が考へられねばならない。『美術家の様式は視覺作用 (Sehen) を導く想像作用の習慣に影響される』といふ如きディルタイの言葉 (VI. S. 99.) も、突きつめれば右の様な意味になるのではなからうか。

我々はかく見ることによつてヴェルフリンの様式の概念が希臘の流れを汲む美術にあてはまり然らざるものにあてはまらぬ所以を解し得ると思ふ。希臘の流れに於ては、人格的作用が直ちに視覺作用になり切らうとするほどに視覺作用が優勢である。卽ち視覺作用に徹することに於て人格が現はれるのである。美術家の創造が精神を形象によつて感覺化 (versinnlichen) し、形象を感情によつて精神化するにあるとすれば、こゝでは重心が後者に置かれる。だから美術家は自然の手本を自然に忠實に描寫することを欲すると云つてよい。もとよりこれによつて美術は自然の模倣だといふのではない。藝術的立場では一定の客觀的自然は存せぬ。美術家の直觀せる自然が唯一の自然であり、その自然は外形ではなくして本質である。しかし直觀が直ちに形成作用になるといふ

のは、美術家の直觀せる自然がそのまゝ直ちに畫となり彫刻となることを意味するのであつて、もしその作品が彼の直觀せる自然に不忠實なもの、そむけるものであつたならば、彼はそれを作品としては許さぬであらう。この意味で自然に忠實な描寫が欲せらるゝのであつて、人格的作用はかゝる描寫の作用になり切らうとする。然るに他方には、右の如き徹底に向はずして直接の精神的表現を欲する美術がある。精神が形象によつて感覺化されるといふ點に重心を置き、物象そのものはたゞこの目的に必要な範圍でのみ注目される。だから自然に忠實な描寫は必ずしも欲せられない。人格作用は視覺作用になり切らうとはせず、視覺作用を單なる通路としてまつしぐらに現はれようとする。西洋に於てはゴティク美術がそれであり、東洋美術は一般に多かれ少かれこの特徵を帶びてゐる。最も極端な例は書及び書に近い墨繪である。特に書に於ては自然は全然問題にされぬ。精神は自然形象によらずして直ちに墨線によつて感覺化される。『心與目通、目與筆合、所謂意在筆先也』（竹田、山中人饒舌）。目は筆とともに心になり切つてゐる。紙の上を走るのは筆ではなくして心である。手が眼

の一部分となり、全身が眼となつて働くのではなく、手も全身も心になり切るのである。かゝる『直接の精神的表現』は、全身が眼になるといふ如き視覺作用への徹底の場合とは區別されなければならぬ。ヴェルフリンの根本概念はこの後者をのみ眼中に置き前者を閑却した見解に外ならぬであらう。

二　ヴォリンガーの藝術意志と東洋人の類型

ヴェルフリンの根本概念が東洋美術の樣式に適用し得られぬ所以はほゞ明かになつたと思ふが、丁度この缺陷を補ふかのやうに現はれたヴォリンガーの『藝術意志』(Kunstwollen) による樣式の說明は、果して我々の見解に一致するであらうか。

ヴォリンガー (Worringer, Formprobleme der Gotik) は在來の美學が古典樣式の解釋に過ぎぬことを指摘する。在來はこの眼界の狹小の故に『自然の手本を自然に忠實に描寫せむとする意志』が唯一の藝術意志であると考へられ、美術史はこ

の意志の上に立つ藝術的能力(Kunstkönnen)の歷史であると誤解せられてゐた。從つて古典樣式以外の樣式は、それ自身の標準によつてでなく古典樣式の標準によつて量られ、永い間不當な取扱ひを受けてゐた。然し樣式の根柢には種々の藝術意志がある。能力はこの意志に伴ふものである。樣式の變遷は藝術意志の變遷の結果に他ならぬ。さうして藝術意志の變遷は、神話、宗敎、哲學などの變遷と同じく、人類の精神的構造中に於て起る變遷と合法則的な關係に立つ。だから樣式發展の研究は、精神の形式製作的範疇卽ち形式意志(Formwille)の研究に向はなくてはならぬ。

　形式を作り出す範疇は可變的なものである。この可變性は人と外界との關係に基く。この關係によつて我々は、ヒポテーゼとして、人類の根本的類型を三つに分つことが出來るであらう。

(一)　原始人――(認識以前。二元的。本能的。外界を恐れる。直觀苦を持つ。)

(二)　古典人――(認識の勝利。本能と悟性の調和。外界の歡び、外界の合理化。)

(三)　東洋人――(超認識。二元的。本能的認識。外界の恐れが超越者への恐れとして

存する。あきらめの靜かさ。）

この理想的類型に應じて精神の形式製作的範疇卽ち藝術意志が三つに分たれる。

（一）原始人――直觀苦より解脱しようとする要求のため、偶然的直觀的形象の代りに、抽象的な必然性の象徵を欲する。故に線や平面を愛好する。それらは抽象的にして無表情である。自然より遠のき、超越的である。

（二）古典人――直觀の歡びを表現する。自己の生活感情と生ける外界との觀念的な融合の過程を直觀的に確立する。

（三）東洋人――超越者への恐れの故に神祕的になる。此岸よりの解脱の要求がある。だからこゝでも線と平面を愛好し、抽象的、無表情的な線を用ゐる。自然より遠のき、超越的である。

これらの類型に對してゴティク人の類型及び形式意志の位置を定めるのが、ヴォリンガーの主要な關心事であつた。ゴティク人は原始人と東洋人との間に位する。認識以前であり、内外二元を認めるが、しかし超越界に於ての融合を目ざしてゐ

る故に、徹底的二元論ではない。他方東洋人の如きあきらめはなく、極めて情熱的である。従つてゴティクの形式製作的範疇も兩者の中間に位する。解脱の要求、超越的、背自然的、といふ特徴は原始人及び東洋人に於けると同様であるが、しかし抽象的無表情的では決してない。烈しい運動が溌剌として線に現はれる。解脱を追求するに際して超感覺的な陶醉のうちに滿足を求め永遠を見るのである。この情熱的な傾向は崇高なヒステリーとも呼ばれ得よう。

ヴォリンガーはかくしてゴティクの形式意志を美しく詳細に特性づけてゐるのであるが、かく藝術品を藝術的感受のアプリオリ範疇の形成せるものと見、様式の根柢を人類の精神構造中に求めた點は、我々の見解に對してよき支持を與へると思ふ。しかし様式の相違を精神的構造の類型に基けて解しようとするならば、問題の重心はむしろこの精神的構造の類型の方にうつるであらう。さうして彼の所謂『東洋人』なる類型が、あまりに抽象的であつてヒポテーゼとしての働きの少いことを問題とせざるを得ない。彼が東洋人を考へるときには恐らく埃及人や猶太人が眼中にあつたのであつて、印度人・支那人、日本人などに對

する顧慮は全然なかつたのではなからうか。印度、支那、日本に於ても、希臘的なる『外界の合理化』は認められぬ。從つてこの特徴の下に希臘の流れと對立するものとしての『東洋人』の中に包含せしめることは一理ないでもない。しかしながらこの合理的傾向といふ一點をのぞけば、これらの國土には古典的及びゴティク的に極めて近いさまざまの美術が發達した。漢式化せられた六朝の佛教美術や推古の美術にはゴティク美術と共に論ぜらるべきものがある。直觀の喜びの表現に於て、たとひ様式を異にするにもせよ、佛像の或ものや古き大和繪や徳川時代の美術などは、古典人のそれに劣らない。これらを彼の『東洋人』の藝術意志によつて説明し去ることは出來ない。かゝる顯著な事實を措いて、直觀の喜びの表現を古典人の形式意志にのみ限る如きは依然として偏狹の譏を免れぬであらう。問題はむしろこの直觀の喜びが如何に表現せらるゝかである。この點に於てヴォリンガーの『東洋人』の概念は修正せられなくてはならぬ。

三　東洋に於ける藝術意志

ヴォリンガーのいふ如く『直觀の恐れ』を表現する美術と『直觀の喜び』を表現する美術とは根本的に様式を異にする。しかしながら同じく直觀の喜びを表現するにしても、想像作用が直ちに視覺作用になり切つた場合と、視覺作用を單に通路として直接に精神が現はれる場合とは、同じく様式の根本的な相違を引き起す。我々はかゝる立場より大體三つの類型を區別し得るであらう。

(一)　原始人の美術は直觀の恐れを表現する。直觀の恐れとは感情と視覺作用との背反を意味する。感情の表出は未だ十分に視覺作用と結合せざるか、或は視覺作用の否定として働くかである。故に全世界を通じて原始人の美術は類似し、第二次的な様式の分化を示さない。

(二)　想像作用が原始美術を土臺として形成をなす場合。精神は原始的に抽象的な線や面を通路として直接に現はれようとする。ゴティクや支那の漢式美

術の如きがこれである。一般にそこには超感覺的な陶醉が目ざされ、超越的にして同時に情熱的である。

(三) 直觀の喜びの表現。感情の表出が視覺作用と結合して行はれる。この際(A)想像作用が全然視覺作用として働く古典系を一方の極とし、(B)想像作用が視覺作用を止揚して働く書や水墨畫の如きを他方の極とし、その中間に視覺作用を生かせる度合に應じて種々の類型が生ずる。かゝる類型の差もそれぞれ精神的構造の特殊性にその根柢を持つのである。直觀の喜びは既に一つの精神の態度として(一)及び(二)に對立する者であるが、更にこの精神の態度に對して精神自身がいかに反省するか、それによつて藝術意志は異なつてくるのである。

ヴォリンガーが古典人とゴティク人とを對立せしめたのは、まさに前記の(二)と(三)との對立に外ならなかつた。我々は同樣の對立を支那の漢及び六朝美術と隋唐の美術との間に、また推古美術と天平美術との間に、認めることが出來る。この二つの樣式の對立は恐らくヴォリンガーが考へたよりも更に一層重大な意義を持つものであらう。しかし我々がこゝで特に注意したいのは、(三)の內部に於

ける種々なる様式の相違である。そこでは古典人の藝術意志は一つの極を示しはするが、しかし全領域を覆ひ得るものではない。我々はそれを明白に限定することによつて、他のさまざまな様式に對し場所を與へ得ようかと思ふ。

問題を簡單にするために、こゝでは『線』のみを例にとる。ヴォリンガーの所謂古典人の藝術はヴェルフリンによれば古典様式とバロック様式とに二大別されるが、先づ古典様式に於て用ゐられる線を觀察すると、それは眼の導き手であり、物體を觸覺的性質に於て摑めるものであり、物の限界を明白にするものである。線はまづ第一にかくの如き役目をつとめつゝ美しきリズムを現はし、美しい調和をつくり出す。例へばルドヴィチの王座のヴィナスの誕生やヘゲソの墓碑などの線を見ると、そこに表出された感情はこれらの線の美しいリズムや調和に於て現はれてゐるのではあるが、然しこれらの線はまづ第一に物體の輪廓や衣文などを自然に忠實に描出せずしてはその表現の目的を達しないのである。ここに寫實を重んずる藝術意志が、卽ち視覺作用になり切つて現はれようとする精神が、明かに看取される。バロック様式となれば線は觸覺的性質や輪廓を現は

すものではなくなると云はれてゐる。がそれはこゝに物の輪廓を見ずしてマッスを見る視覺作用が、即ち物をその觸覺的な關係に於てでなくたゞ眼に見ゆるものとしてのみ摑まうとする見方が、根柢となつてゐるからである。線は輪廓を現はさずとも、マッスとしての、斑點的な現はれとしての物を、自然に、忠實に、現はさうとする。見方は變つてもその變つた見方に於ける視覺作用が線となつて現はれるといふ點には變りはない。然るに東洋の美術の線は、常に眼の導き手ではあるが物體の觸覺的性質或は視覺形象としての性質を自然に忠實に現はすとは限らぬ。それは描かれる物の或感じを現はし或は示唆するが、然し先づ第一には、その線のリズムや調和を以て感情を表出する。例へば源氏物語繪卷に描かれた萩は、細い線の美しいうねりを以て萩の柔かいうねり方の感じを鋭く現はしてはゐるが、しかし萩を忠實に寫したとは云へぬ。むしろそこにはいかなる萩も持ち得ないやうな過度の柔かさがある。即ちこゝでは萩を如實に寫すことを犧牲にしてでも、柔かい、デリケートな線のうねりが欲せられるのである。萩といふ物象の持つ感じは、この藝術意志に合する範圍に於て生かされ

てゐるに過ぎぬ。浮世繪の女を描く線などもさうである。柔かい線の戲れ、同じリズムを持つ線の巧みな繰り返し發展、流動。女の肢體の持つエロティックな感じはかゝるリズムを活躍させる範圍に於て捕へられてゐるのであつて、女の肢體そのものを如實に描くのが目的なのではない。これらの例によつて見ても、萩とか女の肢體とかに於ける直觀の喜びは豐富に存するが、しかしその直觀の喜びを直ちに表現するのではなく、その直觀の喜びを通路として、直觀的なるものに强い取捨の手を加へつゝ、感情を表出するのである。卽ち視覺作用が直ちに線となつて現はれるのではなく、云はゞ直接の精神的表現としての線が視覺作用を通じて引かれるのである。

　この相違は線といふものの性質を考へれば意味が明かになる。線は、(一)全然形象と離れて獨立に感情の波動を表出し得る、(二)形象の輪廓であり或は斑點である。西洋美術に於てはこの二つの性質が各〻獨立に純粹に生かされた。(一)は形象と關係なき全然形式的な模樣に於て、(二)は自然に忠實な造形に於て。もとよりこの(二)に於ても線は感情の波動を現はす。しかしそれは直觀的な或

形象の持つ線を徹底的に發展させることによつて、卽ち感情が視覺作用として働くが故に、おのづから惹起されることなのである。然るに右にあげたやうな東洋の美術に於ては、線の二つの性質はそれぞれ獨立させられずに密接に結合して存する。直觀せられた形象の線は、そのまゝ徹底的に發展させられずに、感情の波動を現はすものとして變質させられる。この相違を具體的な例でいふならば、目前に一つの花を置いて寫生する場合、前者に於ては線は形象の持つ線に支配されるものとして、卽ち手の働きが目に嚴密に從ふべく訂正され反省されつゝ引かれるのであるが、後者に於てはかく形象に縛られることなく本能的に、卽ち手の働きが直接心に從ふやうに引かれるのである。線を引くときの氣合といふ如きものはこの心と手との合一を云ふに他ならぬ。かく目が命令せずして心が命令するとなれば、目で見られた形象は一度心のうちに融かされ心いで見られた形象に變質して現はされることになる。これは外界の合理化の要求を持たない精神に於てのみ起り得る藝術意志といふべきであらう。だから右の相違の根本には數學的自然科學を發達せしめるやうな合理的傾向がある

と否との相違のみが横はつてゐるのであつて、生ける外界と抱き合ふやうな直觀の喜びがあると否とはこゝでは問題でない。

かく形象が心で見られたものに變質させられるとすれば、その變質が强度に行はれたときに、西洋美術と甚だしく異なつた墨畫の如きものが現はれるのは當然である。こゝに於ても線はなほ或物象の感じを現はしはするが、しかし輪廓を描くことによつてではなくたゞ筆勢や墨の濃淡によつてである。例へば一氣に引かれた線が蘭の葉となり竹の葉となるのは、その形が描かれてゐるからではなくその感じが筆勢に現はされてゐるからである。即ち自然物象の感じを現はす筆勢は同時に感情の波動を表出することになる。感覺的な要素は最小限度にきりつめられ、たゞ直接に感情の波動を現はすに必要な範圍に於てのみ用ゐられるのである。この傾向の極端は書として現はれる。書畫一致の意味はこゝにあるであらう。

直觀の喜びはこゝに表現されてはゐないやうに見える。しかし實はこの種の畫に於て自然との親密な抱合が最も高き程度に現はされてゐるのである。

何故なら單純に墨をはねて描かれた竹の葉は、自己の感情そのものの表出であると共に最もよく生ける自然の表現である。そこには人格と自然との瞑合が具體化せられてゐる。我々はかゝる「竹」の畫に於て人格的な氣品を感じ、その線のリズムに於て自然の奥底に徹する如く感ずる。かゝる深き自然との抱合は自然に忠實な美術のうちには反つて見出すことが出來ぬ。前に我々は右の如き墨畫に於て直觀の喜びが止揚せられてゐると云つたが、確かにこゝに『自然より遠のいた』如く見えるものは此岸よりの解脫の要求に基くのではなく、むしろ此岸の中核への沒入、直觀の喜びの本源への還歸を意味するのである。

かくの如く西洋美術に於ける線は線の機能の一部をのみ現はしたものであつて、その他になほ意味深い線の働きのあることは東洋美術に於てのみ明かにさるゝのである。かゝることはなほ色彩や構圖についても云へるであらう。綠樹を淡青に塗るといふ如く現實の物象の色と甚だしく異なつた淡彩の意味、或は畫面の一隅に置かれた墨色が何物も描かれざる空白に對して極めて微妙に釣合へる如き構圖の面白さ、これらは西洋美術の知らざるところである。我

我はかゝる線や色や構圖を作り出した藝術意志を、ヴォリンガーの所謂『東洋人』の藝術意志としては理解することが出來ぬ。それは古典人の藝術意志と同じく直觀の喜びを表現するものでありつゝ、しかもその合理的傾向の缺如の故にそれ自身の特性を持せるものである。我々はかゝる藝術意志の背後にそれぞれ獨特な精神構造を見ることによつてのみ、樣式の差違の眞の根據を把捉し得ようと思ふ。もとよりこれは本質に於て文化類型の差違であつて民族の差違ではない。ヴェルフリンが民族的樣式を第二次的のものと見たのは正しい。たまたまこの文化類型の差違が歐羅巴と支那日本の差違といふ如く民族的な差違に一致するが故に、それは民族的な意味に解せられ易いが、然し黄人白人といふ生理的な差別さへも文化類型の差違の根據となり得るものではない。我々が希臘の流れに歩み入り、合理的な傾向を力強く生ひ育てたとき、我々は古典人としての藝術意志を持つのである。もし内より我々を牽制する歴史的な傳統の力が遮斷されるならば、我々は全然『古典人』になり切るであらう。また漢式美術や推古美術などを考へれば、同じき支那日本の民族も過去に於てゴティク人

に似た藝術意志を持つたといふ事實は認められなくてはならぬ。

四　東洋美術の樣式とその發展

我々はかゝる立場から樣式の發達を藝術意志の發展として考へなほして見なくてはならぬと思ふ。ゴティクの美術は歷史的に孤立せるものではなくしてルネッサンスの美術を產み出したものである。ヴェルフリンはゴティクの美術の內部に於ける古典的―バロック的の樣式發展には注意するが、ゴティクがいかにしてルネッサンスの美術となつたかは考察の外に置かうとする。しかし樣式の根柢を精神の構造にまで溯つて考へるならば、彼のいふ如き樣式の發展を含めるゴティク樣式そのものを史的發展の一段階として認めることが出來るであらう。さうしてかゝる大きい樣式の變遷を、歐羅巴に於ける精神の發展に基けて理解することが出來るであらう。

我々はこゝに試みに支那の美術のかゝる樣式變遷を考察して、歐羅巴のそれ

と對比して見よう。支那の精神は歐羅巴のそれに對して特殊性を有し、從つて支那美術全體が歐羅巴のそれとは異なつた樣式に屬するものとして理解されねばならぬのであるが、かゝる異なつた樣式がそれぞれその內部に於て相平行する發展段階を示してゐるとすれば、特殊性を持しつゝなほ根柢に於て相共通せる人類の精神の構造が明かとなり、從つて逆にかゝる構造の特殊性が何を意味するかも明かにされ得るかと思ふ。

人類全體に共通な原始美術の樣式はこゝには考察の外に置く。支那の美術が支那の樣式としての特殊性を明かに示したものは、まづ漢式の美術であらう。畫像石や鏡の模樣や少し下つて平壤の壁畫の四神圖などを見れば、そこに最も著しいのは自然より遠のいた抽象的な線である。自然への感情移入を缺く意味に於て超越的とも云へるであらう。かゝる特徵はヴォリンガーの所謂『東洋人』のそれに近いが、然しその線が無表情ではなくして烈しい運動を表現せる點はむしろゴティク人のそれに比せらるべきものである。我々はこゝに視覺作用の自由な活動を見ず、むしろ原始美術に於て類型化されたものを感情の表出

に用ゐたとの印象を受ける。例へば平壤壁畫の四神圖は全然空想的な動物を鋼鐵(はがね)の如く堅く鋭き線によつて描き、直觀の發展と見らるゝものを殆んど持たない。その線のリズムが神祕的な感じに横溢せるところは、ゴティクの『崇高なヒステリー』に對して『峻酷なヒステリー』とも呼び得よう。こゝに我々はマリア崇拜に充たされた心と潤ひなき天の崇拜に充たされた心との顯著な差違を見るが、しかし精神の一つの段階としては相通ずるものであることを認めしめられる。

佛敎美術の浸入は漢式の形式意志にとつて非常な出來事であつた。しかしながら雲崗龍門等の遺物が示してゐる樣に、最初には佛像彫刻の漢式化が力强く行はれてゐるのである。肉體を無視し、衣文も直觀に基かず、たゞ抽象的な線と面とを以て作られた佛像、これは我々がゴティクの彫刻に於て見るものと根本に於て變らない。もとよりこれは雲崗龍門等の遺物の全部を覆ふ傾向ではない。一半はまさしくかの Spätantike と云はるゝもの、或は中央亞細亞に於けるその變形、及び中印度の樣式である。Spätantike と呼ばるゝ彫刻はその頭髮や衣文

などに明かな如く希臘風に視覺作用に徹せむとする流れの末であり、印度様式も同じく身體の肉感性を強調するものであるが、しかしこれらの美術と相並んで、佛像を畫像石風に抽象化し、非直觀的な肉體や衣文を作るといふことは、漢式の形式意志がいかに根強く存したかを語るものではなからうか。

漢式の形式意志に比べれば、隋唐の美術に見らるゝ形式意志は全然たる『他』である。抽象的な線や色や肉づけは一切排されて、すべてが豐かに直觀の喜びを表現する。精神は視覺作用となり切つて自らを表現する如くに見える。ただ合理化的な傾向、『悟性と本能との調和』とか『認識の勝利』とかと呼ばれるものを除けば、それは西洋の古典様式に極めて近い。唐の佛像の肉づけや衣文の寫實的なやり方は、ヴェルフリンの古典様式の概念にほゞ適合すると云ひ得よう。我々は支那の精神と西洋の古典精神との間の類型の相違と、その相違に拘らず一つの發展段階として有する共通性とを、區別して理解しなければならぬ。前者について云へば、西洋の古典様式は直觀的な形象のうちに見出したイデアとしての形象を表現するのであるが、唐式に於てはイデアは形象として存せずた

だ形象を通じて現はされ得るのみである。唐美人の土偶に見られる如き强度の單純化は、外界の合理化に執し合理的な形象にイデアを見る西洋古典様式には起り得なかつた。しかも我々は兩者が共に直觀の喜びを表現し、線は形象の輪廓として眼を導き、構圖は平面的であり、部分的な姿の獨立せる美が協働して全體の諧調を造り出し、さうしてあくまで淸朗明白である點に於て、兩者を同一の發展段階として考へなくてはならぬ。同様のことはやゝ降つて徽宗皇帝の名を以て呼ばれる花鳥畫の流風にもあてはまるであらう。そこに描かれた鳥や花は、西洋古典様式に於ける如く、極めて近距離に於てのみ見分けられ得る細部を綿密に現はし、輪廓はあくまでも明確であり、構圖に奧行はなく、鳥花の如き個々の形象が獨立の美しさを持ち、一目して心が澄むほどに明白である。しかもそこにはたゞ一つの點に於て精神の類型の相違が顯著に示される。それは、完結せる構造的な構圖、シムメトリーの構圖、を有せざることである。こゝでは描かれざる空白が强い意味を持ち、それに對して非合理的な位置に置かれた鳥や花が、その形に本來屬せざる偉大さ高貴さを表現する。『偉大な氣品の高い小

鳥』を描くなどといふことは、西洋の美術の知らざる領域である。かく樣式の根柢に於て類型を異にしつゝ、しかも發展段階として共通性を有すること、それが我々にとつて最も重大な點である。

唐の形式意志は漢式のそれに對して全然他として現はれた。この兩者を綜合するものとして宋元式の形式意志がある。同じことは禪宗や宋學についても云はれ得るであらうが、こゝに漢式の形式意志は唐式の形式意志に發展したことによつてそれ自身に歸つたのである。水墨畫に於ける色彩よりの超越、寫實的輪廓的なる造形よりの脫却、これらは直觀の喜び、自然への感情移入を斥けた如くに見えるが、しかし宋元畫に於ける自然把捉の鋭さを知るものは、これが單なる否定でなくしてより高き立場に於て生かせたものであることを理解するであらう。線は直接に精神のリズムを現はすが、しかし抽象的ではなくして鋭く自然の形象を現はす。自然の形象を現はしはするが、しかしその輪廓やマッスをのみ現はしたものではない。我々は西洋に於てもかゝる樣式が支那に於けるとは類型を異にしつゝもなほ明かに現はれてゐると思ふ。後期印象派の

畫やロダンの彫刻の如き、更に未完成ではあるが未來派表現派の藝術の如き、畢竟は同じき發展段階を示すものではなからうか。希臘の流れに於てこの事の起るのはより困難であり、また一層深刻な努力を要したが、しかしたとひセザンヌが『あくまでも林檎を見つめる』ことによつて彼の畫を作つたとしても、彼の筆觸、色調、素描のすべては、視覺作用が一度人格作用のうちに融かされて表現となつてくるといふ消息を明かに示してはゐらぬであらうか。色彩を超越して濃淡の墨色のみを使ふといふことゝ、あくまでも色彩に徹して行かうとすることとは、確かに大きい相違であり、こゝに精神の構造の相違を看取せざるを得ないが、しかもこの相違の底に自然の核心の表現と精神の直接的表現とが一つとなつて現はれるといふ共通點は存せぬであらうか。我々はこの事實を注意することによつて、宋元の水墨畫よりも更に徹底的に直觀的形象を離れようとする最近の運動の必然性を理解し得ると思ふ。それはむしろ單なる否定であつて止揚とはなつてゐない。しかし止揚への一つの努力であるとは認めることが出來よう。

以上の如く我々は、支那の美術に於て漢式形式意志(正)―唐式形式意志(反)―宋元式形式意志(合)といふ様式の發展を認め、これに平行するものとして、ゴティクの形式意志(正)―文藝復興期の形式意志(反)―最近代人の形式意志(合)といふ發展を考へることが出來ると思ふ。勿論この間にはヴェルフリンの所謂バロック様式に於ける如き過渡的な形式意志が認められなくてはならぬが、しかし最も根本的な發展段階として右の如き三段を認めれば、歐羅巴と支那とを問はず、(なほ押しひろめれば西洋と東洋を問はず) 一般に美術の様式の發展を明かにし得るのではないかと思ふ。

(大正十四年)

現代日本と町人根性

一 現代日本の世界史的意義

日本が世界の舞臺に於て目ぼしい役目をつとめ始めたのは、十九世紀の末二十世紀の初頭、日清日露の戰役によつてである。然るに丁度この時期は、歐米に於ける資本主義が自由競爭の時代を去つて獨占の時代に、即ちレーニンの所謂帝國主義の時期に移り變つたときである。今や資本主義的な利益は國家の權力によつて促進せられ始めた。それ以前には經濟は國家によつて導かれてゐたが、今や經濟が國家を導いてゐる。この重大な時期に日本は世界の形勢に一つの變化を與へる役目をつとめたのである。さうしてその後に日本は迅速な資本主義的發展を始めた。我々はまづこの日本の役目を世界史的に考察して

見なくてはならぬ。

ヨーロッパの近代資本主義の特徴は、ゾムバルトによれば、ブルジョワ精神、企業精神、合理化の精神等である。（こゝに精神と呼ばれてゐるものは、主體的存在をではなくして、その表現たる意識形態を指してゐる。）ブルジョワ精神とは、中世に於て正しとせられなかつた無制限の營利を、單に正しとするのみならず、更に神聖なる義務と見る精神である。こゝに利得が自己目的となり、利得への飽くことなき追求が生活の主導動機となる。企業精神とは右の如きブルジョワ精神にもとづいて權力・支配・組織等を追求する冒險的精神である。資本と勞働とを結びつけ、生産の方向や範圍を決定し、生産と消費との間の聯絡をつけるといふ如き仕事を、おのれの危險（リスク）に於て（卽ち利益も損失もおのれが擔ふといふ冒險的な企てとして敢行する精神である。更に合理化の精神とは合理的な目的思想の下に精練せられたる方法を以てあらゆる經濟を合理化することである。近代の自然科學もこのやうな經濟的意志の所産であるといふことが出來る。自然を探求するのは自然を支配するためであつた。かくして自然科學的なさまざま

の發見は、新しい技術の、發明になる。自然の力は道具に化せられ、更に機械に化せられた。かゝる近代的技術によつて遂行せられる生産は、更に事業經營上の合理化に導かれる。資本主義の經濟組織は合理化の所産である。

かくの如き資本主義が人間のさまざまの力を解放し、人間の生活を著しく豐かにしたことは、明かな歴史的事實である。特にそれは十八世紀の中頃以來顯著な發展を示してゐる。初期資本主義の時代に右の如き仕事を遂行したのは、あらゆる社會層から出て來た勇敢な企業家であつたが、しかし企業家は未だ經濟生活を指導するほどの力を持たなかつた。然るに十八世紀の後半以後、經濟生活全體の指導は資本主義的企業家の手に歸したのである。企業家は今や經濟の主體として經濟的過程の組織者になる。資本も勞働もこの組織者によつて活かされ、技術的發明も彼らによつて初めて活用される。株式會社が異常に發達し始めたのもこの頃からである。企業と資本所有とはこゝで明かに分れて來る。企業家は他人の資本で以て仕事をすることが出來る。その企業がまたこゝで特殊化し始めた。一は產業家の企業である。技術的發明を活用し、勞

働力を合目的的に使用するところの産業の組織がその仕事である。勞働市場がこの仕事の場面になる。二は商業家 (business man) の企業である。需要と供給との媒介、更に進んでは需要を作り出してそれに對する供給を引き出して來るといふ商品需給の組織がその仕事である。商品市場がこの仕事の場面になる。三は金融家 (financier) の企業である。資本をその所有者の手より寄せ集めて他の企業家の資本需要に應ずるといふ金融の組織がその仕事である。資本市場がこの仕事の場面になる。これらの企業は相互に密接に聯關し、總じて利潤の見込のあるところには企業の手腕と資本とが集り得る仕掛になつてゐる。

かゝる仕掛の下に近代の技術は異常な發達を示した。利潤をもたらし得る發明はすべて善である。從つてかゝる發明は非常な喝采を以て迎へられる。かゝる社會意識は個人の内に發明欲として現はれ、優秀なる頭腦を驅つて發明に向はしめた。この時代の顯著な傾向は無機的自然の力の開拓である。原料について云へば、石炭が木材に代つたやうに、動植物の利用が著しく鑛物に取つて代られた。動力について云へば、人や動物の力の代りに蒸氣の力、電氣の力、爆

發力などの强大な力が用ゐられ始めた。從つて經濟的技術も亦有機的な農牧業を取り殘して化學的及び物理的に非常な發達を示してゐる。特に物理的には近代の機械の發達となつて現はれる。機械とは、道具のやうに人間の勞働の補助となるものではなくして、人間の勞働に取つて代るところの能動的な勞働手段である。（だから機械の理想は自働機械である。）このやうな機械が十八世紀の後半から迅速に發展し始めて、所謂産業革命を引き起したのである。その先驅は紡績機械であつたが、やがてこの世紀の末期には蒸氣機關が完成せられ、十九世紀の初頭にはすでに汽車汽船を現出させてゐる。電氣の利用も一八三三年にはすでに電信の發明となつて現はれた。

かくして無制限に利潤を追求する營利衝動と、その組織及び生産手段の力强い合理化との結合が、産業革命を通じて、資本主義的精神を充分に實現せしめたのである。このゾムバルトの見解は資本主義の本質を説明するものとしては種々の批判を受けなくてはならないでもあらう。しかし資本主義の隆盛が必然に植民地競爭を引き起す所以は以上の説明からしても充分に知り得られる

と思ふ。

産業革命以前の重商主義（マーカンティリズム）時代に於ては植民の動因は主として商業資本の要求卽ち貿易上の利益であつた。しかもその取扱ふ商品は金銀奢侈品等であつて、國内の産業と密接な關係を持つものではなかつた。然るに産業革命は生産力の急激な發展によつて、植民地からの原料に加工しその加工品を再び輸出するといふことを、國内産業の重要な契機に化せしめた。かく植民地が母國の經濟組織に密接に組み込まれると共に、それはまた過冗資本の投資地としても重大な意義を持ち始めたのである。植民地はかくして母國の經濟生活の血肉となつた。

しかも奇妙なことには、産業革命を先驅した英國に於ては、十九世紀の中頃に自由貿易論が盛んとなり、植民地の拋棄さへも唱へられた。當時の政治家の多くは植民政策の反對者であつて、植民地の解放は避け難き情勢であると信じてゐたのである。帝國主義的なディスレリさへも『植民地は我々の首枷である』と云つたと云はれてゐる。然しこれは自由競爭の立場に於ける英國の資本主義

が、この時期にその最盛期に達して、遙かに他の諸國を拔いてゐたことの反映である。植民地領有に力を勞しないでも、自由貿易によつて世界各地の原料を集めることが出來る。國內產業の優越な能力は更にこの加工品を有利な條件の下に世界各地に輸出することが出來る。どの國もこの自由競爭に打ち克つことは出來ない。かゝる優越な地位を條件としてのみ植民地の拋棄が主張せられ得たのである。だからこの地位が危ふくせられると共に、俄然として自由主義が帝國主義に變じたことは、何ら怪しむを要しない。

すでにこの自由主義の時代に於てさへも、理論的には植民地拋棄が唱へらるるに拘らず、實踐的には植民地が擴大せられてゐる。印度の完全な領有(一)、香港の奪取、濠洲及びニュージーランドの占領などはこの時期に起つたのである。これに追隨するものは僅かにフランスの印度支那略取、ロシアの中央アジア及びシベリア領有など」であつた。英國が力をつくしてロシアの南下を喰ひ止めたのもこの時期のことである。

(一) 印度が英領となつたのは一八五八年であるが、一八六一年の蒸氣機關の馬力量は一八四九

年のそれの五倍、一八四〇年のそれの三十倍と云はれてゐる。紡績に於ける機械梳の發明も一八五〇年頃である。

況んや産業革命の遅れた國々(一)が漸く資本主義的に成熟し來ると共に、俄然として猛烈な植民地獲得の競爭を起したのは、理の當然であると云はねばならぬ。一八八〇年代より十九世紀末までの二十年間は、地球の最後の分割の時期であると云はれてゐる。(二) 曾て植民地拋棄の唱へられた英國に於てさへ、十九世紀の末には、露骨な帝國主義者セシル・ローヅ(Cecil Rhodes)とジョセフ・チェンバレン(Joseph Chamberlain)とが時代の英雄となつてゐる。チェンバレンは世界市場に於て英國が獨米白の諸國から受ける競爭を指摘しつゝ、帝國主義こそ『眞實な・賢明な・さうして經濟的な政策である』といふ。ボア戰爭の責任者、金融王セシル・ローヅも亦一八九五年に語つてゐる、『自分は昨日倫敦のイースト・エンドで、失業者の集會に行つて見た。そこでパンを求める叫びのやうな荒々しい演説を聞いて家に歸る途中、自分は前よりも一層帝國主義の重大さを確信した。……自分が深く考へてゐるのは社會問題の解決である。といふのは、四千萬の英國民を血な

まぐさい内亂に苦しませないために、我々植民政治家は新しい國土を開拓しなくてはならぬ。過冗人口を收容するためにも、また勞働者が工場や鑛內で生產する商品の需要地をつくるためにも。帝國とは……胃の腑の問題である。內亂を欲せぬならば帝國主義者にならなくてはならない。(三)』

(一) 英國に比してフランスの產業革命は五十年、ドイツのそれは八十年遲れてゐると云はれる。植民地領有も同樣である。一八七六年(明治九年)に於て英領植民地の人口二億五千百九十萬であるに對し、佛領は六百萬、獨米は零である。

(二) この時期にアフリカの大部分及びポリネシアの殘された半分が略取せられたのである。諸書に引用せるA. Supon の統計を見よ。——この時期の分割が「最後の分割」と云はれるのは事實上これが最後であつたといふのみであつて、列强がこれを最後としようとしたのではない。これを最後ならしめたのは日本である。

(三) Lenin, Der Imperialismus als jüngste Etappe des Kapitalismus, S. 79.

これは急激な資本主義文明の發展が引き起した必然の結果である。自由競爭は生產の集中を產み、生產の集中は一定の發展段階に於て獨占に導いて行く。近代の獨占の始まりは一八八〇年代であり、この頃よりカルテル、トラストの類

が急激な發達を始めた。大企業家の獨占聯盟の支配、それがこの新しい資本主義の特徴である。かゝる獨占は原料の獨占によつて最も確實にされ、原料の獨占は植民地領有によつて確かにされる。そこで植民地獲得のための爭鬪が激烈たらざるを得ないのである。八〇年代以來の列强の軍備の擴張がこの競爭を如實に反映してゐる。

かくして列强の植民地競爭の尖端が極東に集つたとき、日本は如何なる狀態にあつたであらうか。明治初年の日本の經濟界はまさに初期資本主義を摸しつゝあつたと云つてよい。政府が金融のための會社の必要を痛感して明治六年第一國立銀行を設立せしめた時の如きも、三井組小野組を勸奬して殆んど命令的に組織せしめたのであつて、公募資金は豫定の額にさへ達しなかつた。その他さまざまの產業も政府自ら企業し、或は力をつくして企業を奬勵したのである。卽ち資本主義的な企業家が經濟を導いたのでなく、政府が企業家の耳を引張り廻したのである。一八八〇年代に相當する明治十年代の諸會社の勃興もかゝる情勢の下に行はれたに他ならなかつた。だから現在に於て日本の代

表的產業であり世界的にも有數の地歩を占めてゐる紡績業すら、明治二十五年迄は日本產棉花を用ゐて殆んど物にならなかつた。(一) かくして明治元年(1868)にすでに二千六百萬圓であつた日本の輸出入總額が二十年(1887)に至つてなほ九千六百萬圓に過ぎなかつたのである。

(一) 明治十七年大阪紡、二十年鐘紡、東京紡設立。當時は外國品より高きのみならず、在來の手取り紡績とさへ競爭しなければならなかつた。『明治商工史』三三〇頁。なほ、庄司乙吉『紡績操業短縮史』第一章、第一次操業短縮(明治廿三年)參照。

日本が日清戰爭を敢行したとき、日本はいかなる意味に於てもまだ資本主義の帝國主義的段階にはいつてはゐなかつた。カルテルやトラストはいふまでもなく、株式會社さへもがまだ充分に發達してはゐない、從つて資本主義的企業は未だ極めて幼稚であり、原料の輸入の如きは殆んど云ふに足りなかつた。(二) たとひ朝鮮に於ける若干の經濟的利害があつたとしても、またそれが當時の日本產業にとつて相當に重大な意義を持つたとしても、それが國を賭して戰はせるほどに有力なものでなかつたことは明かである。日清戰爭が世界の帝國主義

的競爭から押し出されたものであつたとしても、日本自身は決して帝國主義的動機によつて戰つたのではない。

(一) 明治二十二年の原料輸入は六百八十萬圓であり、明治四十二年のそれは一億三千四百八十萬圓、卽ち約二十倍である。――なほ明治十九年以後日淸戰爭までの經濟狀態については、高橋龜吉『最近の日本經濟史』參照。『日淸戰爭前までに於ける產業發達の中心は未だ機械利用の近代工場業たるの域に達せず。』(同書、一八〇頁)『機械應用の輸入產業が遂に輸出工業にまで發展するに到れりといふには早く之を日露戰後に待たねばならない。』(同、一九八頁)『日淸戰爭迄の我が經濟の位置は未だ純然たる農業國と云つてよい。』(同、二一一頁)

然らば日本の側に於ける戰爭の動機は何であつたか。我々はこれを國民的存在の自覺に歸するほかはないと思ふ。

日本は安政元年(1854)アメリカの武力的威壓に屈して開國を約した。印度が完全に英領となつた年よりも四年前である。この時以來日本人は、開國主義者であると攘夷主義者であるとを問はず、歐米の機械力に對して日本がいかに無力であるかを痛感した。そこでこの機械の技術を學ぶことが焦眉の急となつた。特に國を守るための造兵造艦の技術が異常の熱心を以て渴望せられた。

云ひかへれば日本は今やその絶頂に達せる自由主義的資本主義の「文明」を、その國の獨立保持のために必要としたのである。しかもそれを資本主義文明の根幹に於てではなくその末梢に於て、卽ち文字通りに對等の武器を得る必要として自覺したのである。

しかしこの自覺は開國主義者と攘夷主義者とに於て明白に方向を異にしてゐた。開國主義者は歐米の資本主義文明に對して日本がいかに遲れてゐるか、從つていかに無力であるかを痛感すると共に、あらゆる因襲をすてて眞つしぐらにこれを學び取らなければ國が危ふいと考へたのである(一)。それに對して攘夷主義者は、日本の無力を痛感すると共に歐米諸國の武力的威壓を甚だしい侮辱として受取つたのである。前者は冷靜に考察して歐米人との對抗が到底不可能であることを見通し、後者は衝動的に反撥して大局を見得なかつたといふことも出來る。だから攘夷主義者の行動は歐米諸國の植民政策に丁度誂へ向きの筋道を辿りつゝあつたやうにも見えるのである。例へば攘夷主義者が生麥に於て一人の英人を殺したために英國軍艦六隻が橫濱と品川に來つて砲擊

を暗示しつゝ幕府から十萬磅、薩摩から二萬五千磅の償金を要求した。幕府は屈服して償金を拂つたが、薩摩ではその軍艦を陸から砲擊し軍艦のために町を燒かれた。しかし巨大な艦隊や陸兵の來援といふ虚喝に脅かされて、薩摩もやがて屈服した。下ノ關では攘夷の實行と稱して外國船を砲擊し始め、遂に英蘭佛米の聯合艦隊の逆擊に逢つて陸戰隊に砲臺を占領せられた。のみならずこの攘夷の實行の故に幕府は三百萬弗の償金を取られた。(二) これらの事件はすべて植民地略取の定石である。かくして印度も、印度支那も、香港も、白人の有に歸したのである。日本も今やその轍をふみつゝあつたやうに見える。

(一) 例へば福翁自傳『福澤全集』(第七卷、四九五頁)、『維新前後の無茶苦茶の形勢を見て、とてもこの有樣では國の獨立は六かしい。他年一日外國人からいかなる侮辱を被るかも知れぬ……先の永い子供は可愛さうだ。一命にかけても外國人の奴隷にしたくない。』

(二) この時の償金がいかに白人の橫暴を語るものであるかは、この時のアメリカの國務卿自身がすでに認めてゐる。『四國ニテハ此金ヲ平等ニ四ツ割トシテ七十五萬弗ヅツ收メタル中ニ、米國ニテハ其ノ時ノ國務卿尙書「セワルト」氏、此ノ金額ヲ見テ慨然トシテ曰ク、是レ我國ニ屬スベキ金ニアラズ强手ヲ以テ弱國ヨリ取リタルノ財ナリ、余ハ決シテコレヲ合衆國ノ大藏省ニ

納ル、コトヲ許サザルナリト。』そこでこの『不正ナル償金』は十九年後に日本に返却せられた。『明治文化全集』第六卷、一八一頁。下ノ關償金米國上下兩院議事錄。

しかし歐米人の植民政策がその定石通りに行かなかつたのは、彼らの壓迫が引き起した國民的存在の自覺の故である。それは印度でも支那でも見られない特殊な力强さを示した。蘭學者でもあつた大村益次郎が下ノ關事件のあとで放言してゐる。『あんな奴原に我儘をされて堪るものか。和蘭の奴が何だ。小さいくせに横風な面をしてゐる。これを打攘ふのは當然だ。もう防長の士民は悉く死盡しても許しはせぬ。』(二)このやうな國民的矜恃が打算を離れて人の心を支配した。それは武力的に威脅されて止むなく開國した幕府自身に於てもさうであつたのである。日米通商條約の批准書をアメリカに屆けるに際しても、人々は日本人の操縱する日本の軍艦にその特使を乘せて行かうといふやうなことを考へた。使節は結局その船に乘らなかつたが、しかし勝鱗太郎を艦長とする咸臨丸は、ペルリの來朝後七年、長崎で航海を學び始めて後僅か五年にして、借り得べき米人の助力をも强ひて斥けて、獨力で太平洋を渡つたのである。(三)

日本人にも出來る。それを人々は外人に示さうとしたのである。然しそれはたゞ衝動的であつて、明かな自覺にはもたらされなかつた。

(一) 福翁自傳。『福澤全集』第七卷、四四八頁。
(二) 同前、四〇四頁。日本で難破したアメリカの船長をこの船で送らせようとしたとき、初め船の人々はそれを拒んだ。しかし強要せられて同乘を諾した後にも、航海中決してアメリカ人の助力をかりなかつた。

維新後にこの國民的矜恃は征韓論及び條約改正の運動として現はれた。征韓論の起りは明治元年である。國民的統一を實現した新しい日本に對して、韓國はそれを認めようとしなかつた。歐米諸國の侮蔑を堪へ忍んでゐる日本が、この隣國からさへも正當な敬意を拂はれないといふことは、國民的矜恃を深く傷つけずにはゐなかつた。かくて征韓論は明治六年頃に烈しく沸騰し出したのである。それは云はゞ歐米人の壓迫に對する反撥が、方向を變へて韓國に向けられたのであるとも云へる。當時の日本の經濟狀態は植民地を必要とする如き何らの發展をも示してゐなかつた。人々はたゞ衝動的に歐米人の侮蔑に

對して日本も亦有爲なる國民であることを示さうと欲しただけなのである。

條約改正の運動も亦明治維新と共に始まつてゐる。これは歐米諸國に對して對等の禮を要求するのである。明治四年に歐米巡遊の途に上つた岩倉、木戸、大久保、伊藤等の政治家は、すでに米國に於てこの改正の談判を始めてゐる。(一) この運動は冷靜に世界の大勢を見通しつゝ歐米の文明の攝取によつて日本國民の地位を高めようとするのである。

(一)『明治文化全集』第六卷。大日本合衆國新定條約並附錄草案、參照。——なほ馬場辰猪は千八百七十六年(明治九年)にロンドンで條約改正論を出版した。同書の邦譯は明治二十三年に刊行せられてゐる。『歐洲人殊ニ英國人ハ我日本ニ渡來シテ假令ハ我日本ノ法律ヲ犯カスノ擧動ヲナシ或ハ不利益ヲ釀モスノ行爲アルモ我日本政府ハ之ヲ處分スルノ權利ヲ有セザルコト、彼等ノ爲メニ殆ンド半獨立國ノ一種類ノ如キ待遇ヲセラルヽニ至レリ。』(『明治文化全集』第六卷、三三四頁)『一八七四年發兌ノ日本ヘラルド新聞……ニ曰ク、日本人民ハ生意氣ニモ地球上ニ鳴動スル我文明國ト對等ノ位地ヲ占有セントスル最モ野心深キ邦國ナリ。……然リト雖我日本人民ハ歐洲諸國ト對等ノ位地ヲ占有セントスル……所謂野心ナルモノハ誠ニ有セリ。蓋シ獨立國ノ獨立國タル體面ヲ保存スルノ權利ナクンバ遂ニ他國ノ侮蔑ヲ免レザルニ至ラン。故ニ吾輩ハ將ニ云ハントス、我日本人民ハ地球上ニ鳴動スル最モ強大ノ邦國ト

平等同一ノ位地ヲ占有シテ以テ我獨立國ノ體面ヲ全フセントスル……所謂野心ナルモノヲ有セリト。』（同前三四四—三四五頁）

衝動的な運動としての征韓論は大局を見る條約改正運動に掣肘せられた。征韓論を論破した大久保の意見なるものがこれを明白に示してゐる。第一、征韓は內亂に隙を與へる。第二、財政的困難を一層甚だしくする。第三、政府の始めた企業を駄目にする。第四、貿易の輸入超過を一層激成する。第五、『外國の虞るべき魯を以て首と爲す。其南進に意あるは世の熟知する所、今我朝鮮と兵を交え鷸蚌相持す、魯必ず漁父とならん。』第六、『魯に次ぐを英と爲す。我れ多く債を彼に負ひ賠償する能はず、彼れ必ず以て口實と爲し我が內政に干與せん。是我を印度にするなり。』第七、『我各國と約を立つ禮對等に非ず。英佛の如きは悍然護兵を我地に置き殆ど屬國の如し。然るに是を之れ恥ずして獨り朝鮮に咎む、大に忍びて而して小に忍びず。遠きに察して邇きに察せず。(一)』この大局論が勝つて西鄕隆盛が隱退し、明治十年の內亂を呼び起した。卽ち征韓自身ではなくして征韓をなし得ざることが內亂を押し出したのである。その內亂は

確かに單に地方的內亂に留まつて全國に波及することは出來なかつたが、しかもその討伐費は同じ年の輸出入總額に匹敵してゐる。(二) 日本にとつては歷史的に稀な大內亂と云はなくてはならない。それほどにこの運動は力强かつたのである。

(一)『明治文化全集』第二卷、二〇四頁。(明治政史第六編)。

(二) 十年役の軍費は四千二百萬圓、出動陸軍約五萬二千人。同年の輸出入合計約五千萬圓である。然るに日淸戰爭に於ては、軍事費二億五千萬圓(當時の輸出入總額は二億三千萬圓である。

かくして條約改正運動が主導的地位に立つと共に、熱狂的な文明開化の運動が始まつた。資本主義文明の最も早い模倣が最も早く條約改正を(卽ち日本の國民的矜恃の保全を)もたらすであらう。そこで政府はあらゆる企業を先驅し、民衆を無理やりに資本主義的經濟機構の內に連れ込んで行かうとする。十年代より二十年代へかけての日本の經濟革命は、かゝる國家的指導によつて目ざましい發展を遂げた。だからこの經濟革命の動力は國內の經濟的發展ではなくして國民的存在の自覺であり、その國民的自覺の機緣は歐米の資本主義なの

である。かゝる事情は歐洲には存しない。だから歐洲に於ける國民的自覺の圖式をこゝに當てはめることは出來ぬ。

この迅速な經濟的發展はしかし未だ日本を純然たる資本主義國とはなし得なかつた。例へば日本の紡績業はなるほど長足の進歩をしたかも知れない。しかしそれは單に比較上の話であつて、紡績工業そのものが手取り紡績を驅逐し得たといふのではない。(この驅逐は漸く日清戰爭後の工業發展によつて達せられたのである。)卽ち産業革命は未だ到來して居らない。かゝる情勢に於て國内の經濟的發展が帝國主義的對外政策を呼び起し得ざることは云ふまでもない。朝鮮に於ける經濟的利害も未だ極東の强大國たる清國に刃向はせる程重大でなかつた。こゝでも對外的に日本を進出せしめたのは、外からの壓迫に對する反撥である。征韓論に現はれたやうな國民的矜恃の主張は征韓論の敗北にも拘らず依然としてその底力を保持してゐた。さうして韓國に對する國民的矜恃は韓國に於ける支那の勢力との衝突を引き起し、ひいては支那に對する國民的矜恃に轉化した。十年代の後半は征韓論が征清論に轉じた時期で

ある。丁度この時期に歐米の帝國主義的競爭が激烈となり、その尖端が淸國の甲鐵艦の形を藉りて日本の前に現はれた。今や日本は歐米諸國のみならず淸國の威壓を受け始めたのである。その威壓は實質的には韓國に於ける淸國の勢力擴張であつた。この威壓に對する衝動的な反撥が、遂に文明開化運動の掣肘を脫して、日淸戰爭を捲き起したに他ならない。

かく見れば日淸戰爭が日本にとつて帝國主義的戰爭でなかつたことは明かであると思ふ。それは世界に於ける帝國主義的競爭の威壓に對して日本が國民的に反撥する一つの仕方に他ならなかつたのである。だから日本がこの戰爭に於て力を示すと共に、歐米人のあらはな侮蔑は漸くその跡を絕つた。條約改正による對等の禮は、文明開化によつてではなくしてこの衝動的な反撥の力によつて戰爭の直前に獲得せられた。

然らば次の日露戰爭は果して帝國主義的戰爭であつたであらうか。

日本の經濟的發展は日淸戰後に急激に資本主義的性格を現はして來た。その第一は溫室的に養成せられた企業精神が今や自發的に動き出したことであ

る。政府の指導の下に作られた百五十餘の國立銀行はこの時期に組織を改めて普通銀行となつたのみならず、企業家が自ら進んで多くの大銀行を作り、金融界に未曾有の大變革を引き起した。(一) それと共にまた政府が極力保護奬勵しつつあつたあらゆる産業も、今や熱狂的な企業熱に浮かされて勃然として起つて來た。(二) 特に工業と運輸に關する諸企業は目ざましい發展を始めた。それに應じて商品市場に於ける企業が大膽に行はれ始めたことは、この時期に於ける商業成金の輩出によつても知られるであらう。

(一)『明治商工史』六五頁、七八頁。

(二) 高橋、前引書、二二四頁。二十七年現在の會社拂込資本總額一億四千八百萬圓に對し、二十八年より三十年迄の三ヶ年に企業の新に計畫せられたるもの實に十四億六千萬圓である。(新企業の中心は、銀行の他は鐵道と綿絲紡績の二つである。) 明治三十五年現在の我國會社數八千六百十二の中七千二百十七即ち約八割四分が二十七年以降の設立にかゝるものであつた。

しかしながらこの時期に於ける急激な資本主義的發達は、明治初年に於ける政府の企業指導が實現せられ、國内の經濟組織の資本主義化が著しく進んで遂に産業革命を引き起したといふ迄であつて、歐米の資本主義國に追ひついたと

いふ事では決してないのである。例へば紡績業はこの時期に於て初めて完全に手取り紡績を驅逐し、その生産品を以て國内の需要を充たし得るのみならず更に國外の需要をも充たし得るに至つた。即ち紡績に於ける産業革命がこゝで漸く成就し十九世紀初めの英國の狀態にまでやつと追ひついたに過ぎぬのである。だから日本自身に於て如何に迅速な發展であつたとしても、そのなし得たところは英國の殆んど三十分の一の設備に過ぎなかつた。(一) しかもその設備は機械の輸入によつて行はれたのである。鐵道その他工場の建設に要する材料も主として輸入品であつた。だから當時の輸入超過は非常な額に達し(二)、資金は鐵道や工場となつて固定した。かくして當時の企業は産業の基礎事業に集中し、しかもそれを成就し得ない内に資金不足に遭つて頓挫したのである。だから對外放資の如きが不可能であるのは云ふまでもなく、固定せる生産設備の能率の發揮さへも極めて困難であつた。(三)

(一)『明治商工史』三三四頁。明治四十二年末英國の總錘數四千七百八十六萬、日本は百六十五萬。(明治三十一年には、百十四萬。)

(二) 二十九年より三十一年の三ヶ年の輸入超過は三億圓を超してゐるが、當時の輸出額は一年一億六千萬圓位であつた。高橋、前引書、二二五頁。

(三)『明治商工史』三三六頁。高橋、前引書、二二六頁。勿論この經濟的現實と共に、すでに帝國主義イデオロギーが日本に渡來してゐたことは否定出來ない。しかし日本の如き後進國が先進國のイデオロギーを取り入れつゝ、現實に於てなほ著しく幼稚に留まつたといふ事實を見のがしてはならない。明治十五年には歐米のカルテルやトラストに刺戟せられてすでに紡績聯合會が設立せられてゐる。しかも紡績に於ける産業革命が事實上遂行せられたのはこれより十數年後なのである。

このやうな狀態に於ける資本主義が、『金融資本の支配』としての帝國主義でないことは云ふまでもない。當時の經濟が困難であつたのは資本の不足と技術の未熟の故である。卽ち資本主義が未だ成熟しなかつたが故である。たとひ歐洲の帝國主義的思想が學び取られ、また重工業の發達や鐵の必要が痛感せられてゐたとしても、それは思想として産業の實狀よりは遙かに先走つてゐたのである。製鐵所の如きも利潤を省みぬ官營であつて産業資本の活動によるものではなかつた。だから當時の資本主義はまだ植民地獲得を必然の勢とす

るほどの段階に達してはゐない。すでに手に入れてゐる植民地臺灣でさへも、この時代には未だ殆んど活用せられてゐなかつた。(一)だから日露戰爭が金融資本の支配としての帝國主義の戰爭であつたといふことは、日本の側からは決して認めることが出來ない。

(一) 矢内原忠雄『帝國主義下の臺灣』四三頁以下參照。――なほその他日清戰爭の結果長江の沿岸の諸港に得た日本の租界が、たゞ徒らに雜草の生ふるに委せてあつたといふ情勢も、日本の支那貿易がなほいかに無勢力であつたかを語つてゐる。

ゾムバルトは帝國主義の概念を次の如く規定する。帝國主義とは國家が母國の限界を超えて勢力範圍を擴張することである。それは國家の事であつて經濟の事ではない。レーニンが金融資本の支配即ち帝國主義と解するのは誤つてゐる。資本主義が右の如く發展しないところにも帝國主義はある。日本もロシアも日露戰爭までは本來の意味でのカルテルを形成せず明瞭な金融資本主義國でもなかつた。しかも兩國は勢力圏擴張のために、即ち帝國主義的に、戰つた。だから近代大國家の膨脹傾向としての帝國主義は、單に資本主義的な

動機のみに歸因するのではない。その他に第一には政治的な從つて純粹な權力的利害に歸因する。それは攻勢的或は防禦的である。第二には軍事的動機がある。軍事的機關は自働的に働き出す。第三には國民的動機がある。國民或は種族の自己主張の衝動である。第四には宗教的動機がある。ロシアがコンスタンティノプルをねらつたのはそれである。第五には人口的動機がある。ロシアや日本は過冗人口の移住地を求めて動き出したのである。

このゾムバルトの反駁は當然承認せらるべき事實を示してゐるに拘らず、しかもレーニンの急所を突いてはゐない。レーニンと雖十八世紀の中頃にすでに日本海にまで達したロシアの領土擴張が金融資本主義に基いてゐると主張するのではない。かゝる領土擴張の運動が十九世紀末に於て金融資本主義に支配せらるゝ運動に化したことを主張し、この特殊な時代の領土擴張運動を帝國主義と名づけたのである。『獨占は植民政策から出て來た。植民政策の多くの「古い」動機のうへに金融資本は更に新しい動機を加へた。卽ち原料のための戰、更に「勢力範圍」への資本輸出のための戰、……最後に經濟的領地一般のための

戰。(一)』ロシアのシベリア略取がいかなる動機に基いてゐたにもせよ、シベリア鐵道東淸鐵道大連港などの建設は、もはや單に政治的・軍事的・國民的・宗教的・人口的の動機にもとづくのではなくして、明かに資本主義的動機にもとづくのであつた。それはロシア自身の、國內の、金融資本の支配であつたとは云へないかも知れぬが、しかし金融資本は國際的であつて國境を知らない。ロシアをその工業資本主義から金融資本主義へ押し進めたのは、ヨーロッパの資本の力であつた。日露戰前十年間に於ては、外國資本の流入が本國の蓄積の殆んど倍額に達してゐる。ロシアの銀行の資本は殆んど皆外國資本であつた。(二)かく見れば金融資本の支配によつて行はるゝ帝國主義的競爭はすでにロシアをもその仲間に引き入れてゐたのである。滿洲の略取、大連港による太平洋への通路獲得といふ如きことは、經濟的利害が國家の權力を導いてゐるが故に重大な意義を持ち得たのである。だからこの當時のロシアの運動は歐米の金融資本主義的帝國主義がもはや避くべからざる大勢と見てゐた『支那分割』の運動に於て、一つの有力な役目を演じようとするに他ならなかつた。

（一）レーニン、前引書、一二七頁。
（二）ポクロフスキイ『ロシア文化史概論』深見譯、二〇〇頁以下。

然し當時の日本はそれと同じ意味で滿洲まで押し出されたのではない。卽ち日本は支那分割の運動に加はらうとしたのではなくして、この運動を喰ひ止めようとしたのである。支那分割を目ざしてゐる國々は、いづれもそれを『植民政策』として遂行しようとしたのであつて、本國の安危には何らかゝはるところがない。然るに日本のみは支那分割によつて國の存立を危ふくせられるのである。分割の目標は支那であつて日本ではなかつたにもせよ、この分割の運動の本來の意義は、東洋に於て未だ植民地化せられざる極東の餘地を悉く植民地化しようとするに他ならなかつた。だから日本は分割の鋒先を己れの身に感じたのである。さうしてその鋒先を押し返さうとしたのである。この對抗運動としての日露戰爭は、本質に於てはボア戰爭と異ならない。それは英國にとつて明白な帝國主義戰爭であるが、然しボア人にとつては帝國主義戰爭ではなかつた。日露戰爭後に日本がその新しく獲得した地位に於て急激に帝國

主義化したことと、日露戰爭が日本の側に於て帝國主義戰爭でなかつたといふこととは、明かに區別して考へねばならぬ。日露戰爭を以て日本資本主義が帝國主義に發展する過程であるとする如きは、如上の二つのことを强ひて結びつけたものである。

かくして我々は日露戰爭がロシアの『植民政策』と日本の『自己防禦』との衝突であつたことを認めなくてはならぬ。日清戰爭の直後ロシアが主導した三國干涉は、すでに右の如き意味での日本への威壓であつた。日本はその國民的獨立のために、その矜恃を傷けた支那と戰つて遼東半島を得たのである。從つて遼東半島は日本にとつて軍事的意義以外に何ら植民政策的意義を持たなかつた。然るにそれは丁度ロシアの植民政策の目標點であり、その占領はロシアの植民政策の根本的な妨害であつた。そこでロシアは威壓によつて日本にそれを放棄させ、日本國民全體に大きい屈辱を與へたのである。支那に對する戰勝によつて保持せられたかの如く見えた國民的矜恃は、再び見事に粉碎せられた。當時の國民の激昂は、すでに日本國民の獨立の確保せられてゐる今日に於

ては到底想像し得られぬほどの强さであつた。こゝに於て再び征韓論と開化論との對立の如き衝動と打算との對立が起つた。こゝでも政府黨は打算派であり、『臥薪嘗膽』をその標語とした。かくしてこの打算主義が衝動的敵愾心を押へ得ざるに至つて、遂に日露戰爭となつたのである。

極東の平和を口實とした三國干涉の後三年にして露骨な支那分割がすでに始まつてゐた。ロシアは遼東半島、ドイツは膠州灣、英國は威海衞、フランスは印度支那との國境地方及び廣州灣、——さうしてこれらには大抵鐵道敷設權と鑛山採掘權とが伴つてゐる。この時の形勢がそのまゝ續けば、今日の支那は存在しないのである。日本はこの形勢を如何にして防いだか。第一は一九〇〇年の義和團の內亂に際しての日本の實力の展示であつた。この時に日本は、支那の變亂に際し實力を以て迅速に外國人の利害を護り得るものが、日本の他になきことを實證した。同時にまた日本の軍隊が質に於て歐米のそれに劣らざることをも實證した。勿論この際の出兵は英國の同意と勸誘とを待つたのであつて、今日の如く日本の一存により支那に出兵するといふ如きことは、當時の日

本のなし得ざりしところであつたが、しかし同時にまた支那問題も日本の同意なくしては解決し得られざることが明かとなつたのである。だから日本の關與がなければ徹底的な支那分割を結果すべきであつたこの內亂が、さることなくして收まつたのである。

第二は北清事變を機緣として敢行せられたロシアの滿洲占領に對する日本の反抗である。國民はロシアの滿洲略取を憂へ、强硬な外交を要求して止まなかつた。それは外交にも反映してロシアの植民政策への抗議がさまざまの形に現はされた。丁度それは支那分割に向つて最も露骨に進出するロシアに對し他の競爭國の持ち出す抗議によつて支持せられてゐたのである。

第三は日本が英國をして日本の實力の承認と支那分割運動の中止とに同意せしめたことである。卽ち日英同盟である。これは一面に於ては英國がロシアの植民政策を押へるために日本を利用しようとしたことを意味するが、他面に於ては極東に於ける植民政策の鋒先を收めたことを意味する。日本の側より云へば、英國の金融資本主義的帝國主義の政策中に組み込まれることによつ

て、遂にその帝國主義の進展を押へたのである。

こゝに日本が積極的に世界の大勢に參與した最初の契機がある。二十年來行くところとして阻まるゝことのなかつた歐米の帝國主義が、最後の場面に至つて押し戻された。英國はこの形勢を洞察して自ら進展を止めたのである。しかしロシアにはこの洞察がなかつた。日英同盟の結果として漸く滿洲撤兵に決定はしたが、思ひ切りよくそれを實行することは出來なかつたのである。これが日本國内に盛んに主戰論を煽り立てた。しかもそれを一層刺戟するかのやうに、ロシアは滿洲に總督府を置き、更に朝鮮に入つて鴨綠江下流を占領した。日本を威壓して强力的に滿洲を略取する態度が事實的に表明せられたのである。それが一九〇三年の夏であつた。日本政府はなほ平和的解決を望んで支那分割を喰ひ止めるべき外交的談判に力をつくしたが、しかしこの後の半年はロシアが極東に兵力を集中することにのみ費された。國民の憤激は極度に達し、全國は主戰論に充たされた。たゞ政府のみが開戰を恐るゝものの如くに見えたのである。かくして漸く、國民の憤激のために止むを得ず開戰するか

の如き形勢の下に、日露戰爭は開始せられた。即ち英國が自ら止めたことをロシアに對しては武力を以て止めさせたのである。しかもそれが國民の衝動的な敵愾心の爆發として行はれたのである。

我々は日露戰爭が國民の意志によつたといふ事實を輕視してはならない。ロシアにとつてはこの戰爭は植民地戰爭であつた。ロシアの『國民』は日本に對して何ら憤激を感ずる理由もなく、また感じてもゐなかつた。しかし日本の『國民』はロシアによつて存亡を脅かされることを感じ、心の底から憤激したのである。だからこの戰爭はロシアに於ては一九〇五年の社會主義の革命を引き起し、日本に於ては媾和條約を不滿とする東京の暴動を引き起した。前者は植民地戰爭そのものに對する抗議であり、後者は防禦戰爭を徹底的に遂行せざることに對する抗議である。かく戰を欲して熱狂する日本人を、歐米人は『好戰國民』と名づけたが、しかしそれは世界の帝國主義の鋒先を一身に集めてそれをはね返さうとした日本國民の內的昂奮を理解せざるものである。日本國民は『好戰』ではなくしてたゞ『勇敢』であつたのである。

かくして資本主義的にはなほ極めて幼稚であつた日本が、その國民的な意氣によつて世界の帝國主義の鋒先を挫いた。支那分割の形勢は一九〇〇年頃を絶頂として漸次退化して行つてゐる。その後四半世紀は歐米の經濟的勢力を徐々に押し戻して行く時期である。少くとも極東はもはや歐米の『植民地』ではなくして、歐米に對立する自立的な經濟的勢力となつて來た。

が世界史への日本の登場によつて最も力強く影響せられたのは、歐米人の世界及び人間に對する考へ方である。二十世紀までは世界史は白人の歴史であり、藝術は白人の藝術であり、思想は白人の思想であつた。誇張して云へば有色人は人間の數にはいらなかつた。然るに二十世紀は、日本の出現によつて、この考へ方を覆へした。もとより白人の自尊心は有色人の文化を對等に認めることを欲しないのではあるが、しかしいやいやながらも或程度に認めざるを得なくなつたのである。我々はかゝる狀態が非常な努力によつて漸く獲得せられたものであることを忘れてはならない。さうしてこの努力が、たとひなほ輕微であるとは云つても、七八億の東洋人の運命に或影響を與へたのであることを

忘れてはならない。日本人の衝動的な國民的氣概は、明かに自覺せられざる段階に於て、かくの如き世界史的意義を持つたのである。

二　現代日本の資本主義化

日清日露の戰爭を通じての國民的氣概の發揚はしかし絕えずその對抗的協力者として文明開化の努力を作つた。後者も亦國民的存在の自覺からして始まつた運動ではあるが、然しその目ざすところは資本主義文明の迅速な模倣であつて、勢ひ保守的な國民主義に對峙することになる。しかもその本質は國民的自覺であつたが故に、兩者は協力者たり得たのである。曾て攘夷主義が開國主義の掣肘によつてその盲目的な發動を控へたやうに、征韓論は文明開化の努力によつて日清戰爭まで抑へられてゐた。日露戰爭もまた資本主義的文明の急速な輸入に努力する『臥薪嘗膽』の時期を終へて漸く勃發したのである。國民的氣概の發揚が現實的な效果を持ち得たのは、この文明開化の努力が金融資

本主義的帝國主義の武器を或程度におのれのものとなしてゐたからである。
そこで日本國民の獨立を確保せしめたものは、一方では忠君愛國の精神であり他方では資本主義的文明であると考へられた。だから日清日露の戰爭の動力が國內の資本主義でなかつたにも拘らず、資本主義はこの戰爭の重大な功勞者であると見られた。『國運の隆盛は實業の發達に俟つ』と人々は考へた。かくして資本主義的精神は是認せられ資本主義的發達が熱心に喝采せられたのである。こゝに新しい時期の開始がある。
そこで日清戰後に漸く産業革命を遂行した日本が、日露戰後にはまつしぐらに先進資本主義國に追ひつく運動を始めた。特に大規模の企業による産業の發展が著しい。それが更に世界大戰爭によつて激成せられ、遂に日露戰後二十年の間に、(たとひ片輪的な發達ではあつても)とにかく世界一流の金融資本主義國に伍し得るまで成長したのである。例へば貿易は戰前漸く五六億圓であつたものが十年後に十三億圓となり、更に十年後(大正十四年)には四十九億圓に上つてゐる。工場生産額は戰後(四十二年)の七億圓が十六年後(大正十四年)に七

十億圓となり發電力も前者の十八萬キロワットが後者の二百七十六萬キロワットとなつてゐる。(一)金融について云つても、銀行の人民預金は明治四十年の十三億圓が大正十三年の百億圓に增してゐる。(二)かくて紡績業は極東から歐米の勢力を驅逐したのみならず、東洋全體及びアフリカへまで進出し始めた。印度の綿に對しては日本が第一の顧客であり、アメリカの綿に對してさへ日本が第二の顧客である。英國の紡績業は今や關稅による厚い保護を受けなければ日本のそれに對抗することが出來ない。生絲は日露戰前僅かに六七千萬圓の輸出であつたのが、戰後二十年にして八億圓にのぼつた。かくして日本國民の經濟生活は綿や生絲を通じて世界の經濟と密接に結びつけられ、アメリカの金融の動きがその日に日本に響くやうになつた。かゝる形勢に於て日本の經濟組織が歐米のそれと異質であることは到底不可能である。

(一) 高橋、前掲書、二四四頁。日露戰後九年間の企業計畫は三十八億餘圓。その半は産業である。

(二) 高橋、前掲書、二七八頁。

我々は最近二十年に於ける日本の飛躍を日本人の一つの功績として認めて

よい。いかなる國民もがかほどに急激な資本主義的發達をなし得るとは限らぬのである。しかし我々はこの時期に於ける日本の飛躍が、もはや日清日露兩戰役に於けるほど重大な世界史的意義を擔つてゐるのでないことをも注意しなくてはならぬ。日露戰役に於て日本は東洋を植民地に化し盡さうとする帝國主義の鋒先を挫いた。しかしこの時を以て『東洋の解放』を含意する日本の衝動的な反撥は終つた。日本はその國民としての地位を確保すると共に、自ら帝國主義競爭に加はつたのである。日本の資本主義發展は自ら東洋に於ける歐米諸國の植民地獨占を解放せしめるやうに動くかも知れない。しかしそれは日本も歐米と同じく原料のために、資本輸出のために、經濟的領域の擴張のために、植民地を必要とするが故であつて、眞の意味に於ける『東洋の解放』のためではない。日本は歐米の植民政策の威壓を直接におのれの身に感じた限りに於て、たゞ衝動的に『東洋の解放』の任務を把捉したのであつた。しかもそれは攘夷主義、征韓論、對清對露の敵愾心といふ如き、直接の刺戟者への反撥として自覺せられたのであつて、その眞實の意義、卽ち帝國主義からの東洋の解放として

は自覺せられなかつた。この事は世界戰爭の媾和會議に於ける『人種平等案』に對して日本人がいかに冷淡であつたかを見ても解る。この深い意義を持つた主張に對して、それを主張する日本人自身すら、内心に於ては、それが日本の植民政策のための一つの口實であるとしか考へなかつたのである。こゝに日本人の思想がいかに徹底的に資本主義化したかが露骨に示されてゐる。

我々はこれを要約して次の如くいふことが出來る。日清日露の兩戰役が世界史に於て持つ意義は、世界の帝國主義の動く方向を逆に押し返したことであつた。この事業のために日本は手段として迅速に資本主義文明を學んだ。しかし事業自身の意義が充分に理解せられてゐなかつたために、たゞ第一段に成功したのみで忽ち目的は見失はれ、手段の奴隷として自ら帝國主義國に化した。それと共に世界史の動きを指導する重大な役目から、たゞ大勢に追隨する端役者の位置に顚落したのである。

かゝる意味に於て日露戰爭は、たゞに日本の資本主義發達のための劃期的な事件であつたのみならず、日本の社會史精神史道德史にとつても劃期的な事件

である。維新以來、攘夷主義と開國主義、征韓論と文明開化といふ如く、常に對立して掣肘し合つた二つの態度は、この時以來資本主義文明への追隨といふ一つの態度に統一せられた。これは云ひかへれば共同社會的自覺と利益社會的發展との相互制約が破れて、たゞ利益社會的な發展にのみ傾いたといふことを意味する。共同社會が死んだといふのではない。その自覺が薄れたといふのである。日清日露兩戰役に際して昂揚した國民的意氣も、この時以來富國强兵のスローガンに身を隱した資本主義的發展への欲望に變質せられた。即ち眞の意味に於て國民的意氣ではなくなつた。日獨戰爭やシベリア出兵はすでに明白に植民地戰爭の性格を帶び、國民はもはや何の敵愾心をも感じなかつた。(むしろ多くの人々は敵國獨逸の勇敢な戰ひぶりを賞讃し、或はロシアの革命に心醉した。)日露戰爭までは衝動的に潑剌としてゐた國民的存在の自覺が、もはや衝動的な力でさへもなくなつたのである。況んやその衝動が明かな理性的な自覺にもたらされることは遂に行はれなかつた。

すでに四半世紀に亙る資本主義文明への沒頭が、かく國民的自覺を稀薄なら

しめたことは實は當然なのである。國民的自覺の稀薄化を憂へる人々がこれを『物質文明』の罪に歸して『精神文化』の振興を說くのは、理論としてはまことに正當であるが、然しその物質文明こそ、明治以來の爲政者、敎育家、實業家が、口を揃へて奬勵したものではないか。『國運の隆盛は實業の發達に俟つ。』さうしてその實業の發達は資本主義的物質文明の輸入以外の何者でもなかつたのである。例へば敎育を見よ。そこでは技術が王座を占めてゐる。技術に關係ある學問はそれぞれその關係の度に應じて奬勵せられたが、直接資本主義文明に關係なき精神文化の研究の如きは、殆んど顧みられないのも同樣であつた。だから古い東洋の古典的敎養が捨て去られると共に、歐米の古典的敎養も殆んど全く輸入せられなかつた。いかなる資本主義國と雖、かほどまで精神文化を輕視してたゞひたすらに資本主義的なる利用厚生の學にのみ努めたことはなかつた。日本自身に於てもこれほど文化的努力を怠つた時代は未曾有であると云つてよい。かくして例へば東洋的なる古來の學問の如きは、丁度産業革命が遂行せられる以前の時代に、卽ち明治二十年代以前の時代に釘づけられ、時代の

進運には殆んど伴ふところがなかつたのである。このことは産業を高度資本主義にまで發展させながら、しかも思想に於て産業革命以前の家族主義が安全に保たれ得ると考へるやうな、時代錯誤的な考へ方に明白に現はれてゐる。事實としては家族主義は、資本主義の高度化にも拘らず殘存してはゐるが、しかし資本主義的經營は家族主義を否定する方向に動いてゐるのであつて、その保存には毫も力をつくしてゐない。家族主義の殘存は他の理由によるのである。人々はおのれの事業が當然の勢として産み出したプロレタリアとプロレタリアの覺醒とを、恰もおのれの所爲でないかの如くに考へ、またおのれがそれを閑却したが故に萎微して來た國民的精神を、今や慌てて救ひの力として求めてゐるのである。我々は最近の所謂思想問題なるものが、明治以來の資本主義的成功主義の功罪を清算すべく我々に迫るのであることを忘れてはならない。それは『實業の發達』によつて確かに國運を興したものである。しかしそれは同時に、日本をして世界史的に意義ある役目をつとめしめたあの衝動的な國民的意氣を、衝動的な段階のまゝで枯らして了はうとしたのである。卽ち共同社會

的な團結を人格共同態としての明かな自覺にもたらし、學問的に根據づけるといふ如き何らの努力をもなさず、たゞ簡單な『忠君愛國』のスローガンとして放置した。さうして實質的には恰も右の如き衝動を減殺するやうなあらゆる資本主義的な設備と教育とに力をつくした。かくして今や世界中で最も國民的自覺の稀薄な國民が出來上つたのである。この情勢は日本の産業の發達が世界に比類なきほど躍進的であつたことと相表裏する。かく躍進的であつたが故に、國民精神、人格共同態的自覺の培養を忘れたとも見られるが、しかしまた國民精神、人格共同態的自覺を萎微させるほどにまで一切の文化的努力を犧牲にしたが故に、かく躍進的であり得たとも見られよう。

かくして我々は日本の國民精神の喪失の危險が、資本主義を打倒しようとする思想にではなくして、まさに資本主義の精神自身に存するのであることを承認しなくてはならぬ。我々は次の如く言ひ換へることによつて右の事實が比較的容易に理解せられると信ずる。即ち資本主義的精神とはブルジョア精神であり、ブルジョア精神とはまさに『町人根性』である。今や日本は『町人根性』に支

配せられてゐるのである。危險はまさにこの點に存する。
そこで我々は資本主義の精神がいかなる點に於て町人根性と同視せられ得るかを論證しなくてはならぬ。

三　町人階級の勃興と發展

町人とは町に住む商工業者の通稱であり、更に狹くは商人をのみ指した。しかし町人といふ概念は決して商人と共に古いのではない。第一にそれは商工業者の『町』の出現を前提とし、第二に町の現象が社會的に重大な意義を帶び來り、町の住人が武士及び農民に對して一つの勢力となることを前提とする。だから町人の概念は町人階級の勃興に從つて形成せられたのであり、その時期は十五世紀中頃より一世紀餘に亙る下尅上の時代である。
町は本來定着せる市場を意味する。だから鎌倉が新しく政治の中心地となつたときにも、そこに地域の限定せられた市場が置かれてゐる。米町、魚町とい

ふ如きである。(一) しかしこのやうな定着せる市場は當時の日本には決して多數ではなかつた。市は原則として社寺の門前等に於て時々に開かれたのである。たゞその市が特殊な背景によつて特に有力である場合にのみ漸次常設の市に變つて行く。魚市場としての堺や、貨物運輸の要港としての兵庫の如きは、十四世紀末に於てすでに繁華な町であつた。(二) しかし室町時代に至つても、京都がなほ首府としての確乎たる地位を保つてゐる間は、町の現象はまだ全國的に顯著であつたといふことが出來ない。

(一) 三浦周行『日本史の研究』八八〇頁以下。

(二) 三浦、同前、八五八頁以下。堺は一三九九年に一萬戸と云はれてゐる。なほ平泉澄『中世に於ける社寺と社會の關係』一五九頁以下參照。同書、一六八頁によれば、下總の香取神宮の門前は十四世紀末に町と稱せられてゐた。

町を勃興させたのは下剋上の大勢である。應仁の亂以前に於ては全國の重なる守護大名は邸宅を京都に構へて本國の支配を被官に委せた。然るに直接の國政に當る被官の勢力は漸次その主君を凌ぎ始める。(一) 從つて地方の封建君

主は、この亂の當時まで京都に集中したその勢力を亂後の時代には地方に分散させたのである。政治及び經濟の中心が地方に分散すると共に、これまで京都に集中せられた富はそれぞれの地方に留まつて(一)地方の町を發展させ始めた。特に封建君主がその勢力の蓄積のために商業を奬勵し或は自ら海外貿易を試みるに至つたことは、町の發達のために極めて有利であつたと云つてよい。しかし町の發達のための最大の刺戟は、武士階級に現はれてゐると同じき下尅上の運動が、全國の民衆にも浸透したといふことである。下尅上とは形式的傳統的な上下の秩序を斥けて、實力によつて競爭することに他ならない。それは腕力と膽力とを解放して一農民にも大名となる機會を與へたと共に、また利害打算や企業の力を解放して一商人にも豪富たるの機會を與へた。かゝる自由競爭が武士階級を實質的に造り變へたと共にまた町人階級を勃興させたのである。町人階級の本質を捕へるためには、この勃興の過程を考察して見なくてはならぬ。

(一) 三浦『日本史の研究』九三一―九三二頁。例へば越前の斯波氏の被官朝倉氏の如き。

（二）これは守護等が公家や社寺に屬する莊園を横領して、年貢を本所領家に運ばなくなつたことを意味する。それは莊園の所有者が莊園に對して何のなすところもなくたゞ年貢を取る權利のみを持つてゐたといふ『不都合な莊園制度』が『なるべきやうに成り行いた』ものである。だから右の如き横領は『將來の日本の秩序』を促進したのであり、應仁の亂は日本の文明史上案外有難味のあるものである。原勝郎『日本中世史の研究』五一四―五一六頁。

武士階級はその本來のイデオロギーに於ては決して商業を重んずるものではない。人間の社會はその秩序の保持卽ち人倫の道の實現を任務とする武士と、生活のための必需品を生産する農民とによつて形成せられてゐる。武士はその任務の故に當然消費階級ではあるが、然し『浪費』は決して武士の道ではない。況んや農民の道ではない。だから鎌倉幕府は當初から質素儉約を方針とした。商人の機能はかゝる質素な生活の必要に應じて有無を相通ずる限りに於てのみ認められる。從つて無制限な營利は商人の規を越えるものである。鎌倉幕府は商業地域を限定したのみならず更に商人の式數を制限し物價をさへも規定した。商品についても酒の如きはその釀造を制限し賣買を禁じてゐる。（一）このやうな武士階級の方針は自ら商工業を特權的な獨占に傾かしめる。

『座』の現象がそれを示してゐる。座の本來の意義が『座席』であるか『組』であるかは別問題として、商業者の座が市に於てそれぞれの商業の獨占權を持ち座外のものが任意にその業に從ふことを禁じ得たこと、從つて後の言葉を用ふれば『世上ほしいまゝに商賣不被成事』を意味したのは明かである。(三) 工業者も亦同樣に座によつて或生産の獨占權を持つたのであつた。

(一)三浦『日本史の研究』八八〇―八八一頁。
(二)三浦『法制史の研究』八四三頁以下。平泉、前掲書、二四三頁以下。
(三)平泉、前掲書、二五三頁。三浦、同前、八七七頁、八八三頁。

右の如き商工業の制限と獨占權の固定とが町及び町人の發展を阻止した事は云ふまでもないが、更に重大なのは無制限の營利を不可能ならしめた『徳政』の現象である。(一) 徳政を惹き起したものは鎌倉時代の武士階級の窮乏であつた。幕府の儉約奬勵にも拘らず武士階級は漸次奢侈に染んで來る。これに加へて內亂や外寇が彼らに重い負擔を課する。そこで窮乏の餘りに所領の賣却や或はそれを擔保とする借金が始まつたのである。幕府ははじめからこの種の自

由契約を制限してゐたが、すでに延應二年(1240)には私領と雖凡下や借上(後の百姓町人)に賣買することを禁じてゐる。(一) しかもなほ大勢を防ぎ得なかつたために、遂に幕府は永仁五年(1297)に、質入賣買した所領の無償取戻しや借金棒引を宣言する有名な徳政令を敷いた。それは『一天下の徳政』『關東御徳政諸國平均の法』などと呼ばれてゐる。これによつて保護せられたのは窮乏せる武士階級及び一般の土民階級(卽ち農民及びそれに屬するものの階級)であつて、後に町人階級を形成すべき營利業者ではなかつた。營利による富の蓄積は『平均の法』によつて權力的に制限せられたのである。このやうな營利の制限、富の蓄積の制限を意味する徳政の傳統は、室町時代に至つて、正長嘉吉(1428—1441)の徳政一揆として再び顯著に社會の表面に現はれてゐる。この場合の徳政は上から武士階級の權力によつて行はれたのではなく、下から土民階級の大衆的權力によつて行はれたのである。卽ち『天下の土民が蜂起して徳政と號し(二)』當時の金融業者であつた酒屋土倉を破壞して借錢を無效ならしめたのであつた。だからそれは土一揆(つちいつき)の私徳政と云はれる。或はまた嘉吉の土一揆の如く、土民が集團

的示威によつて幕府に德政令の發布を强要し、遂に『一國平均之沙汰』(四)を觸れ出させたこともある。この『平均』は單に蜂起した土民のみに對して賣買貸借質入の無效を宣したのではなく、武士階級公家階級をも均霑せしめたものであり、しかもこの均霑が土民自身の主張であつたのである。京都を占領せる土一揆に對して幕府が土民のみの德政を裁許したとき、土民は次の如く主張した。『土民等は格別問題になるほどの借物も質物もない。公家や武家の人々の窮乏の狀態が氣の毒に思はれるから運動を起したのである。悉皆同じに許されなくてはならぬ。』(五)かくして下からの德政も亦支配階級と土民階級とを共に救ひ、ただ營利と富の蓄積とをのみ抑壓しようとしたのであつた。

(一) 三浦『法制史の研究』七六七頁以下。本庄榮治郎『日本社會史』一五九頁以下。
(二) 三浦、同前、八〇五頁。
(三) 三浦『日本史の研究』三〇六頁。大乘院日記目錄、二。
(四) 三浦、同前、三一三頁。建內記、嘉吉元年九月十二日。
(五) 三浦、同前、三一二頁。

これらの運動は半面に於て當時の營利業者の勢力や金錢による富の蓄積の

傾向がいかに强大であつたかを語るものであるが、しかしそれにも拘らず、無制限の營利と金錢による富の蓄積とが社會的に正しとせられてゐなかつたことを示してゐるのである。それは武士階級のみならずまた士民階級のイデオロギーでもあつた。さうしてこのイデオロギーが勢力を持つてゐた間は、町人階級は他の兩階級の抑壓のもとにその成長の芽を絶えず摘み取られねばならなかつた。これは他面からは封建社會の自衞運動であつたとも見られる。封建社會は、たとひその最初の形成が革命によつてなされたとしても、一度形成せられた身分の決定(從つてそれを支持する土地所有の決定)をあくまでも維持しようとするものである。戰爭による以外の變更、特に經濟的な自由競爭による變更は、そこでは承認せられなかつた。だから地主としての武士の經濟的窮乏に拘らず、彼らの身分は依然として尊いものであり、金持としての凡下・借上の經濟的勢力の增大に拘らず、彼らの身分は依然として卑しいものであつた。かゝる尊卑の秩序は、暴動によつて京都を占領した士民自身さへも當然と認めてゐたのであつて、一國平均の沙汰は單にたゞ經濟上の平均を意味するに過ぎなかつ

た。

然るに應仁亂後の形勢は右の如き封建社會の秩序を實質上無意味にしたのである。政治も經濟もすべて實力の競爭となつた。武士階級は相互の武力的競爭を有利とするために商人と協力することを辭せず、營利業者も亦その營利の發展のために武士階級を利用することに拔目がなかつた。封建社會の統制のための營利の制限の如きは最早何の意味もない。無制限の營利は是認せられ、それに從つて才智あるものの冒險的な企業が促進せられた。當時の海外貿易がその顯著な例である。だから貿易港としての堺(二)が日本に於て最初に發達した『町』となつてゐる。しかし我々はこの形勢の内に二つの顯著な傾向を見分けることが出來る。(一)は本來商業の制限の故に起つた獨占的特權が今や無制限の營利のための武器に化せられたことである。即ち『座』は今や自由競爭を外に於て防ぐと共に内に於て無制限の營利を可能ならしめる排外的な商人の團結として成長して來たのである。その團結は實力の競爭が激甚となり獨占的特權が危ふくせられるに連れてますます固くなつた。營業地域の獨占交

通路の獨占といふ如きことは、座の團結や座の聯盟の力によつて維持せられる。これが町人階級の勃興にとつての有力な地盤となつてゐる。武士階級もそれらの座が相應の利を提供する限り、武力によつてその獨占を支持した。當時全國に無數に作られた關所の如きは、右の如き機能を發揮する一つの手段となつてゐる。(二) しかし武士階級はもはや營利業そのものには無干渉であり、從つて商人の團結は自治的に發達する。堺はかくの如き自治的な町の顯著な例である。(三)
(二)は武士階級が商業の獨占を抑へて自由營業を保護し、商工業者の無制限の營利と自由競爭を支持したことである。これは獨占權外にある商工業者の急速な發展を促し、多くの城下町を出現せしめた。その顯著な例としては應仁亂後二十年にして起つた小田原をあげることが出來る。そこには『津々浦々の町人職人』が西國北國より群れ來つて、『交易賣買の利潤は四條五條の辻にも過ぎたる』繁華な町が、(四)忽ちに出來上つたのである。この傾向は『樂市樂座』の開設と『德政免除』による商業の保護とを主要な特徴として發展してゐる。信長や秀吉の城下町經營はすべてこの方針に基いたのであつた。(五) 樂市樂座は獨占より

の解放、自由競爭の奬勵を意味し、德政を行はない(六)といふ保證は同時に無制限の營利の保證を意味する。こゝに於て町と町人とは迅速に發展し始めた。堺大阪を先鋒として江戸時代の日本の町は殆んど皆この大勢の下に出來上つたのである。

(一) 絲亂記(國書刊行會本『德川時代商業叢書』第一)五―六頁。應永(1394-1427)の頃大内義弘が『(此地)を領し來て再び津を開き、吳越、三韓、南蠻と好みを結び、迭ひに商船を通じて、家増し、民富んで、一都會をなす。』堺からの遣明船は永享四年(1434)に始まつた。1476, 1483, 1490, 1493 などにも出てゐる。(原勝郎『日本中世史の研究』四四八―四四九頁。)コロンブスのアメリカ發見は1492である。

(二) 三浦『法制史の研究』八八六頁以下。

(三) 原『日本中世史の研究』四五二頁以下。　三浦『日本史の研究』八九三頁。

(四) 三浦、同前、九三九頁。

(五) 三浦、同前、九四三頁以下。

(六) 分國中德政雖レ行レ之、當所中免除之事(三浦、同前、九四四頁引用、八幡町記錄)。この德政は上からの德政を意味すると共に、又下からの德政をも意味する。だから德政免除は封建君主がその武力を以て德政一揆を抑壓することを約してゐるのである。

右の如く町人階級の勃興は固定した身分や地位が實力的競爭によつて覆へされた時代のことである。だからこの時代の町人に多くの豪膽な企業家が(一)存したことは極めて當然であると云はねばならぬ。信長や秀吉の如きも云はゞ政治的・軍事的企業家であつた。それに對して他方には多くの經濟的企業家が出現したのである。しかしながら、兩者の相違は、一が『天下を取る』といふ言葉に云ひ現はされてゐるやうな政治的統一を目標とし、他が社會の統制を眼中に置かない無制限な營利を目標としてゐる點である。經濟的には前者が『領地』を求めるに對して、後者は『金錢』を求める。こゝに武士階級と町人階級との根本的な區別があつた。だから江戸時代の初めに封建社會的秩序の再建の努力が行はれるに當つて、同じく勇敢なこの二種の企業家が、名を重んじて利を顧みない武士と、利を重んじて名を顧みない町人とに區別せられ(二)、そこに越えることとの出來ない身分の別が確立せられた。これは尾張の百姓が太閤となり堺の藥商が大名となつた時代から見れば全然異なつた社會を作ることである。云ひかへれば自由競爭の時代から再び身分に釘づけられた箱詰の時代に歸ること

である。從つて江戸時代の町人階級は、それの勃興した時代の町人自身のイデオロギーによつてではなく、武士階級のイデオロギーによつて位置づけられたのである。

(一) 原、前掲書、四五三頁。『蓋當時の商賈なるものは必しも祖先以來市井に生活せし者にあらず、武人の次三子にして往々下りて牙籌を執るものあり、從ひて其氣魄豪强士人の概を失はず、其冒險の氣象に富めるは一は是故を以てなり。』信長によつて政治的に屈服せしめられた堺港に於ても、『其市民の商業上の雄心は容易に消滅せず、天正文祿の交 (1573-1597) には納屋助左衛門の呂宋に渡航して通商をなせるあり、又慶長中に至りて助右衛門が東蒲寨に航して日本渡航商人の監督をなせしが如き、堺商人の餘勇なほ見るべきなり。』

(二) 然し『名』には『領地』が結びついてゐる。だからこの區別は同時に領地を重んじて金錢を輕んずるものと、金錢を重んじて領地を顧みぬものとの區別でもある。ところで直接に領地を持つのはたゞその領地から最も離れた領主のみであつて、それに屬する多數の武士は祿を通じて領地に結びつくことになる。だから武士の大多數はもはや何庄の地頭ではなく何十石或は何百石取りの武士である。卽ち米によつて計算せられた俸給取りである。この俸給は米が商品として金錢に換へられることによつて實用的なものになる。然らば右の區別は、もしそこから道德的な意味を拔き取るならば、たゞ俸給取りと獨立の商人との區別に歸してしまふ。こゝに名分上の大きい相違に拘らず、實質上殆んど差別がないといふ明白な矛盾が

存してゐる。

武士階級は社會の秩序を保證し人倫の道を實現するものとして自任した。そこでは『公』に奉仕して『私』の利害を顧みぬことが最大の徳である。從つて私の利を追ふ如きことは（卽ち封祿をでなくして金錢を追ふことは）、武士のなすべからざる卑しいことである。しかし私の利としての金錢を追ふことを生活の目的としてゐる町人階級はすでに現實的な勢力として出來上つてゐる。また町人の活動が社會のために如何に必要であるかもすでに戰國以來明白に實證せられてゐる。だから町人階級及び町人的財産卽ち金錢としての財産の存立は許されなくてはならぬ。たゞ然し營利を最高の目的として金錢に奉仕する如き生活態度が武士から見て極めて『卑しい』ものであるといふことはあくまでも明かにせられてゐなくてはならない。町人階級はこの『蔑視』を甘受することによつて、卽ち金錢を卑しいとする價値秩序の下に、無制限に利を追ひ金錢に奉仕することが許されるのである。

かゝる見地に於て武士階級は、『領地』を基礎とするその武力及び學問の力に

よつてのみ社會の秩序を維持し、『金錢』を基礎とする町人階級の經濟力には頼るまいとした。だから町人から公然『租税』を取ることはしなかつたのである。租税を納める權利を持つものは領地の農民であつて町人ではない。しかしこのやうな名分が實際上町人的財産の力によつて、（卽ち『金銀の威勢』[一]によつて、）無意義にせられたことはいふまでもない。町人は武士の保護を感謝して[二]冥加金を上（たてまつ）らなくてはならなかつた。のみならず『領地』が産み出すところの租税たる米は町人の經濟活動を待つて初めて商品となり從つて俸祿としての意味を獲得し得たのである。だから武士階級は實質上町人階級に頼つてゐたと云つて差支へはない。

（一）西鶴『日本永代藏』卷の一、第三、浪風靜かに神通丸。

（二）町人が武士の保護を感謝するといふことは、町の勃興當時にのみは現實的な意味を持つてゐた。町及び町人の發展は德政一揆から保護せられることによつてのみ可能であつたのであり、德政一揆を抑へたのは武士なのである。元來德政なるものがいかに町人にとつて痛手であつたかは、江戶時代に至つてもなほ、『新儀德政御座候共、於二子々玄々一出入申間敷候』といふ如き文句が契約の常套語であつたことからも察せられるであらう。三浦『法制史の研究』八

三九頁參照。

右の如き名分上の蔑視と實質上の依存とが並び存したといふことは江戸時代の町人階級に特殊な形貌を與へずにはゐなかつた。卽ち一方で封建社會的な身分の秩序が嚴密に再建せられた後にも、町人階級の勢力は迅速に伸びて行つた。元來この秩序の回復は武力によつて行はれたものであるが、しかし武力は秩序の回復と共に無用のものに轉化する。そこに作られたのは經濟的な働きの場所である。だから曾て戰場に於て武力によつて『奉公』し得た武士たちが、武力によらずしていかに『公』に奉仕すべきかを理解し得ずして迷つてゐる間に、町人階級は繁華なる市場を着々として開拓した。(一) 精神的に空疎な武士たちは、爭鬪から解放せられると共に生活を弛緩させ、感覺的な奢侈に流れる。その奢侈に應じて經濟的に活動する町人は、さまざまの『才覺』によつて企業を試み、『摑み取り』的な俄分限を輩出せしめる。卽ち武士は緊張を失つて退化し、町人は緊張を高めて進展するのである。かくして町人的財産の力卽ち金銀の威勢が迅速に武力を抑へ始めた。德川幕府が成立して以來半世紀にしてすでに

この形勢は確立してゐる。延寶元祿の頃にはもはや『摑み取り』的な町人の活躍が靜まつて資本が資本を產むといふ堅固な經濟組織にまで到達してゐるのである。『今繁昌』の江戸でさへも、『隅から角まで手入して(二)』摑み取りの餘地がなく『日本のかしこき人の寄合、錢三文あだには儲けさせず、たゞ銀が銀をためる世の中(三)』であると云はれる。衣食住について例をあげれば、三井九郎右衞門は既に日本橋の駿河町に九間に四十間の大きい吳服店をつくり、『一人一色の役目』と『現銀賣、かけねなし』と、『天鵞絨一寸四方、袖覆輪かたがた』でも自由に賣渡すことと、急ぎの着物を『卽座に仕立てる』ことなどによつて、非常な成功をもたらし『大商人の手本』と呼ばれてゐる。(四)米は『北濱の米市』に於て『一刻の間に五萬貫目のたてり商ひ』が行はれ、千石萬石の米を賣買するにも『兩人手打て後は少しも是に相違なく、』その日限には損德をかまはず契約を實行する。『扶桑第一の大商ひ、人の心も大腹中』である。(五)材木にしても紀文大盡の買占めの如き摑み取りではなくして、木山に投資し材木の買置をやり、堅實な手段によつて『願ひのまゝなる利(六)』を得る材木商が榮えてゐる。

(一) この時代の都市の大きさをヨーロッパのそれと比較して見るがよい。十七世紀末にはヨーロッパの近代都市はすでに迅速に膨脹して來たと云はれてゐる。それでもローマは人口十四萬、アムステルダムは二十萬、パリは五十萬、ロンドンは六十七萬である。ドイツにはまだ十萬以上の都會は一つも存しない。フランス及びイギリスにも、首府以外に十萬を超えた都會は一つもない。それに對して同じ十七世紀末の日本では、江戸は町人のみで六十萬、大阪京都は共に三四十萬であつたと云はれてゐる。

(二)『日本永代藏』卷の一、第四、昔は掛算今は當座銀。この作は元祿元年(1688)の作であつて、徳川幕府の成立以來八十五年である。

(三) 同前、卷の二、第三、才覺を笠にきる大黑。なほ當時の金利は必ずしも高利ではない。預金は『三十貫目の銀を慥に六にして預けて、毎月百八十目』(『世間胸算用』卷の二、第三)といふのであるから、月六厘、年七分二厘である。又商人の心得としては『八より高い借銀』をしてはならぬと云はれる(『日本永代藏』卷の三、第一)。即ち年九分六厘である。銀が銀を生むといふ場合の利は右の如き割合である。所謂大名貸は高利であつたに相違ないが、それは當時の經濟界に於て正當な取引とは見られなかつた。三井高房『町人考見錄』上、『夫大名借の商賣は博奕の如くにて、云々。大名借の金銀約束の通り能く取引有之候得ば、何か此上もなき手廻し、人數はかゝり不申、帳面一册、天秤一挺にて埒明、正眞の寢てゐて金銀をもうくるといふは此事に候、……左樣のうまき事は尻に大きなるかへり參候。……』『畢竟兩方が根はだまし心にて……果はよはきが負る道理。』

（四）『日本永代藏』卷の二、第四。

（五）同前、卷の一、第三。この句、原本には『扶桑第一の大商人の心も大腹中』となつてゐる。從つて『大あきうどの』と讀む人も多い。當時は銀が高く、金一兩に對して五十匁乃至六十匁の時代であるから、銀一匁を五十錢に換算すると五萬貫は二千五百萬圓である。又米一石は四十五匁位であるから五萬貫は十一萬餘石である。『日本永代藏』卷の六、第二。『世間胸算用』卷の四、第三。

（六）『日本永代藏』卷の三、第一、煎じやう常とは變る問藥。

かくして我々は『金銀の威勢』の支配せる『銀の世の中』が、徳川幕府の成立以來一世紀ならずして出現してゐることを認めなくてはならない。當時の日本の文化的創造の大部分は、この町人階級から出てゐる。著しいのは文藝・美術・演劇・音樂等であるが、これらを通じて表現せられる町人の人世觀は、當時の大衆のものであつたといふ點に於て武士階級のそれに勝つてゐる。江戸時代の後半はこの大勢を押し進めたものである。『大阪の富豪一たび怒れば天下の諸侯皆慄へ上る』（一）と云はれてゐるやうに、町人階級は經濟的に武士階級を抑へ通した。それと共に江戸時代の文化的創造も町人の手を離れず町人の手に於てその頽

廢期にまで進展して行つた。

（一）本庄『日本社會史』二二三頁。蒲生君平（1813歿）の言。

かく町人の勢力が實質的に盛んであつたに拘らず、しかも他方では町人蔑視の思想が毫も衰へず、武士と町人との身分の別は嚴密にまもられた。だからもし町人にしてこの蔑視を好まなかつたならば、金銀の威勢によつてその身分の『卑しさ』を脱し武士の『貴さ』を獲得する運動が、卽ち初期資本主義の社會に著しい新貴族の現象が、日本に於ても當然起るべきであつたやうに見える。然るに日本では、（町人が武士に成り上る場合も決して少くはなかつたに拘らず）遂にこの『町人的財産を核とし封建的格式を殼とする』ところの新貴族を現出せしめなかつたのである。借金のために『士を忘れて町人に俯伏し』、『故もなき商賈の輩に祿俸を與へて家臣の列に入れ』るやうな事は、たとひ比々として行はれたとしても、それは『廉恥を忘れて不仁不義を行ふ』（二）ものとして排斥せられた。幕末に於てさへ、金を用立てたものに名字・帶刀・乘馬・紋服などを許すことは、武士階級の墮落の『甚だしい』例であり、從つてかく『格式をひさぐ』やうになつては

『武家の威光遂に地に落ちはて』ると論ぜられた。(二) 町人の側からも、身分の貴さを求めることは、『其身の本心を忘れた』心の奢りとして、町人の最も愼しむべき惡徳と見られた。即ち町人はあくまでもその賤しい身分を守つて貴さを欲すべきでないと考へられたのである。(三) これらのことは、金銀の威勢が遂に『貴さ』を獲得し得なかつたことを意味する。これをヨーロッパに於ける十七八世紀の新貴族の優勢に比すれば、そこに顯著な差別が見出されざるを得ない。そこでは封建的な土地所有に對して新しい町人(ブルジョワ)的財産が勃興すると共に、忽ち貴族の『貴さ』が町人(ブルジョワ)の『金』と融合し始めた。(四) 英國の上流貴族の大部分は十七世紀以後富める町人(ブルジョワ)が成り上つたものであり、下流貴族紳士階級の大部分もさうである。貴族の格式が金で賣られたのみならず、富が當然貴さを伴ふとの考がそこでは發達した。『商賣が紳士と相容れぬなどといふことは決してない。一語で云へば英國では商賣が紳士を作り商賣が此國に紳士を殖やした。一二世代の後に商人の子は、少くとも商人の孫は最高の血筋最古の家の人と同じやうな好き紳士になる。(五)』金持の目標は社會的に貴い身分を獲得することであつた。フ

ランスでは金と貴さとの結合はそれほど容易でなく、商人に對する蔑視はかなり強く活きてゐたが、それでも十七世紀以後には金持が盛んに貴族に變化してゐる。フランスに於て代表的に發達した宮廷中心の社交界なるものは、實はこの種の新貴族によつて形成せられてゐるのである。そこでかういふことになる、——ヨーロッパに於ては初期資本主義時代の富める町人(ブルジョワ)は封建社會の名殘としての貴い身分をまとつて宮廷中心の文化を作り出した。然るに日本では同じ位置にある富める町人が貴い身分の獲得を目標とせず依然として町にあつて町人中心の文化を作り出した。前者に於ては町人(ブルジョワ)の蔑視は漸次薄れて行つたが、後者に於ては町人蔑視は依然として生き殘つてゐる。これが徹底的に打破せられたのは明治維新以後である。

(一) 太宰春臺『經濟錄』(本庄『日本社會史』二〇五頁引用による)。春臺は1747歿。この所説は元祿後半世紀の世態を問題としてゐる。
(二) 新宮凉庭『破れ家のつゞくり話』(本庄、同前、二〇六頁による)。
(三) 三井高房『町人考見錄』上、糸屋及び那波屋の條。石田梅巖『齊家論』上。
(四) Sombart, Luxus und Kapitalismus, S. 10ff.

（五）ゾムバルト同前、一五頁、所引、Defoe, Complete English Tradesman, 2. ed. 1727. p. 310; 5. ed 1745. p. 322. 商人は商賣をやつてゐる間はその仲間の列に加はつてゐるが、商賣から退けば紳士と交際することが出來る。紳士になりかゝつてゐるのである。

我々は日本に於ける十七世紀初頭以來の町人階級の實力が、同時代のヨーロッパのそれに比して決して劣つてはゐなかつたことを認めると共に、それにも拘らず名分上の町人蔑視が顯著に生き殘つて行つたといふ日本特殊の現象を重視するのである。十七世紀の日本はすでに實質上町人精神の支配の下にあつた。文藝・演劇・美術等がその明白な證據である。しかもこの町人精神を貴いものとして是認しない他の精神が、我々に『町人根性』といふ概念を傳へてゐるのである。町人根性とは果して何であらうか。

四　町人根性

町人根性とは本來たゞ町人の根本的性格或は町人のこゝろ（即ち町人精神）を

意味する言葉である。　にも拘らずそれが何らか蔑視的な意味を伴つたものとして我々に傳承せられてゐるのは、町人の根本的性格の内に蔑視すべきものを見出してゐる立場がそこに含まれてゐるからであらう。　然らばその根本的性格は何であり、それに於て蔑視せられるものは何であらうか。

我々は先づ初めに町人の根本的性格を確定しなくてはならぬ。　そのために我々はさまざまの町人の類型を捕へて、どれが本來的町人であるかを豫め見出して置きたいと思ふ。

第一は冒險的企業家としての町人である。　戰國時代の堺の町人がそれを代表する。　在來の對明貿易は、中國の西部より九州の北部までを領地とする大内氏の武力と結合してゐた。　瀬戸内海の海賊も大内氏の部下であるから(一)、大内氏の諒解なしには貿易船は内海を航することが出來ぬ。　このやうな時世に堺の商人は、大内氏に對抗して幕府の遣明船を請負つた。　土佐沖から薩摩の南岸に出て支那に行くのである。　しかも一切の危險(リスク)は商人の側に於て背負つてゐる(二)。況んやその後の亂世に於て、殊にフランチスコ・デ・シャビエルの渡來(1549)鹿兒島、

翌年堺)に始まる歐洲人の刺戟の下に、堺の商人の雄飛は目ざましいものであつた。だから堺の町のみは『隱然たる一獨立市』(三)として發達したのであつて、武士の保護の下に發達したのではない。そこでは納屋がしの衆(問屋か)の頭分の人を十人衆と呼び、公事訴訟を取扱つたと云はれる。(四)或は新興の信長の勢力に對しても、三十六人の會合衆が能登屋と臙脂屋とを推して首領となし、浮浪の徒即ち牢人を集め、堀を深くし櫓を揚げて、戰鬪の準備を整へたと云はれてゐる。(五)この對抗は武士の權力に對する堺の町人の最後の獨立擁護運動であつて、一時は成功したものの如くに見えたが、しかし間もなく信長の天下統一の威力の前に屈服せざるを得なかつた。だから堺の獨立市としての實質は戰國時代と共に終りを告げるのではあるが、もしイタリアに於てのやうに都市の獨立が維持せられ得たならば、『納屋がしの衆』といふ如きものは當然貴族階級を形成するに至つたであらう。彼らは『氣魄豪强、士人の概を失はざる』町人であり、當時の武士と同じく權力欲・支配欲・組織欲・冒險欲などによつて動いてゐた。信長に屈服した後でも信長に對する十人衆の抗議の如きは、信長をして極度の高壓手段を

取らしめた程に强硬であつた。この『氣概』は十六世紀の末に至つてもなほ呂宋や交趾への貿易船といふ如き形に殘つてゐる。だからたとひこの種の町人が日本に於て『貴さ』を獲得することが出來なかつたとしても、その氣概は所謂町人根性ではない。

（一）三浦『日本史の研究』九〇七頁。

（二）三浦、同前、九〇八、九一〇頁。

（三）原『日本中世史の研究』四五六頁。

（四）絲亂記（前揭書、八頁）。

（五）原、同前、四五四頁以下。三浦、同前、九四九頁。信長はこの時、京都、大阪、奈良、尼崎等の諸都市から軍資金を徵集し、堺にも二萬貫（銀一匁を四十五錢とすれば、九百萬圓）を課したのであるが、堺のみはこれを拒んで應じなかつた。

第二は文化的創造にたづさはつた初期の町人である。こゝでは右にいふ如き氣概が營利の仕事にではなくして、藝術や學問に現はれて來る。最も顯著な例は堺の魚商から出た千の利休である。茶の湯が極めて特殊な藝術として大成したのは、堺の町に於て、紹鷗と利休との力によるものと思はれるが、桃山時代

に至つてはこの藝術が大名階級を征服し、當時の最も著しい流行藝術となつた。さうして利休は天下第一流の茶匠であり、秀吉の師匠である。利休の藝術は政治的及び營利的なる生の勞苦を超脫して生の本來の姿に一時的に還らしめるにある。それは單に觀照的ではなくして自ら動き働く藝術であり、しかもディオニソス的ではなくしてその深き根を禪に据ゑてゐる。この種の藝術の他の例は芭蕉の俳諧であらう。芭蕉自身は武士の出であるが、しかし彼の俳諧は町人の仲間に於て創造せられたのである。我々はこれらの町人の藝術の內に、所謂町人根性なるものを見出すことは出來ない。町人から出た伊藤仁齋の學問が町人根性の表現であると云ひ得ないのと同樣である。

第三は所謂『大盡』としての町人である。大盡は冒險的企業家であることを妨げない。例へば紀文大盡の如きである。しかし冒險的企業家であることは大盡の本質ではない。大盡の本質は豪富とその浪費とである。しかもその浪費が感覺的享樂を目ざしてゐなくてはならぬ。『南宗寺の本堂庫裏に至るまで一人して建立』(一)といふ如きことは大盡の資格をなすものではない。こゝに我

我は人間の本質を經驗的に把捉せられた衣食住の欲及び性欲に於て認める人間観と、それに基いて人生最高の『榮華』を金銀の浪費によつて捕へるといふ生活態度とを見出すのである。後者の内には蔑視せられた町人階級の武士階級に對する反感も含まれてゐる。金銀を以て『榮華』に於て武士の貴さに勝つのである。然しこの浪費による勝利は、金銀の蓄積を目ざす營利心の破却によつてのみ達せられる。だから、武士階級に勝つことは町人を脱却することである。云ひかへれば浪費の精神に、卽ち武士階級の『寛濶』な生活の仕方に、屈服することである。だから大盡の本質たる浪費は、實は『大名風』であつて町人風ではない。一般的に云つて江戸の町人が最も多くこの大名風に感染してゐる。『江戸はわきて町の人心不敵なる所[二]』『人みな大腹中にして、諸事買物大名風にやつて見事なる所[三]』、『諸大名の子息に限らず、町人までも萬に大氣なる故』に『大名氣[四]』と云はれるのである。これは後に宵越しの錢を持たないといふやうな浪費的氣風として最も下層の町人にまでも浸透してゐる。その限り江戸に於ては金錢を賤しむ武士の形氣が町人の間にも支配的に動いてゐたと云ふことが出來

るであらう。然し大盡の浪費と結合してゐる唯物的人間觀は、あくまでも町人のものであつて武士のものではない。たとひ武士の多くがこの町人の人間觀に感染したとしても、それが武士階級の人間觀であつたとは云へないのである。そこで我々は人間の本質を經驗的な衣食住及び性の欲に於て見るところの人間觀が、町人根性の一つの有力なる契機であることを見出す。大盡といふ町人の類型は、そこから『大名風』を洗ひ去らなくては純粹の町人とはならないのである。

(一)『日本永代藏』卷の四、第五、伊勢海老の高買。
(二)同前。
(三)同前、卷の六、第二、見立て養子が利發。――正月の伊勢海老、えびす講の鯛などの高價を西鶴は度々問題にしてゐる。海老五兩(約百三十圓)、鯛一兩二分(約四十圓)にまで上つたことがある。
(四)『世間胸算用』卷の五、第四、長久の江戸棚。

第四は素質的に大名風の相反であるところの、守錢奴としての町人である。一切の享樂を斥け、『世の費(つひえ)』を一つもせず、『始末を第一』[一]として、一切の生活・行爲を悉く金銀蓄積といふ目標に服屬せしめる。從つて『損』と『德』とが生活を支

配する原理であり、金銀が最高の價値、絶對的目的になる。『金銀を神佛と尊ぶ、これが町人の天の道』(二)である。『人の生死をそれ程に嘆く事』はしないが、(三)金銀を失ふことはやみ難い嘆の種である。この種の町人に於ては、『親子の中でも互の算用合』(四)を求める氣風が現はれてゐる。しかしかういふ徹底した吝嗇は町人の間に於ても決して是認はせられなかつた。從つて吝嗇であるといふことは一つの非難を意味したのである。

(一)『日本永代藏』卷の一、第二、二代目に破る扇の風。
(二) 近松『山崎與次兵衛壽の門松』中卷。この作でこの言葉をいふ淨閑は、吝嗇漢として描かれつゝ、實は吝嗇漢でないといふ作者のトリックを現はしてゐる。しかし作者がこゝでこの見せかけの吝嗇漢に云はせてゐる言葉は、守錢奴としての町人のイデオロギーを擴大して示してゐると云つてよい。
(三) 西鶴『世間胸算用』卷の一、第四、鼠の文づかひ。
(四) 同前、卷の一、第三、伊勢海老は春の栬。同、第四、鼠の文づかひ。この類型は戰國時代の堺にも既に現はれてゐる。三浦『日本史の研究』九一一頁。堺之商人不レ言二父子之間一、互爭レ利以詐レ之。

第五として我々は模範的な町人の型を捕へよう。それは吝嗇であつてはならないが、しかし『無用の費』、『外聞のための奢』を抑制し得るものでなくてはな

らぬ。(一)　また大名風であつてはならないと共に、『四十五までに一生の家をかため、遊樂する事』を、卽ち『若い時の辛勞を取かへす』ために樂しみを極めることを、知つてゐなくてはならぬ。(二)　しかし『天下の町人』として『大氣』たり得るのは、『常に胸算用して始末のよき故』である。(三)　胸算用に油斷なく、無用の费が『物の道理』『天理』(四)に外れるものであることを、從つて『大神宮にも算用なしに物つかふ人嬉しくは思召さぬ』(五)といふことを理解してゐるからである。だから享樂は勤勉儉約と手を携へてゐなくてはならない。(六)　が模範的な町人はなほ一つの重要な資格を必要とする。それは『才覺』『發明』『利發』などと呼ばるゝ企業家的素質である。この素質のないものはいかに勤勉・儉約であつても必ずしも富を作るとは限らない。『一升入柄杓へは一升より這入らぬ。(七)』西鶴は當時の商人の發明才覺のさまざまの場合を描寫し、殊に三井呉服店の經營振りを讚美して『大商人の手本』(八)と呼んでゐる。然しこの才覺が惡辣である場合には『さてもすかぬ男』『筋なき分限』と云はれる。(九)　少くともそれは人情を無視した高利貸的な或は詐欺的なものであつてはならない。またそれが冒險的である場合には、『山

師』『大欲』などとして擯斥せられる。(一〇) 才覺は同時に道理に協へるもの、卽ち算用の合ふものでなくてはならない。

(一)『日本永代藏』卷の一、第五、世は欲の入札に仕合。西鶴はこゝに外聞のための奢の例を列擧して『よろしからず』と云つてゐる。同前、卷の三、煎じやう常とは變る問藥、の初めには、長者になるための毒斷として、さまざまの奢侈や無用の費を列擧してゐる。

(二)同前、卷の四、第一、祈るしるしの神の折敷。

(三)『世間胸算用』卷の三、第一、都の顏見世芝居。

(四)『日本永代藏』卷の六、第二、見立養子が利發。

(五)『世間胸算用』卷の一、第三。

(六)『日本永代藏』卷の三、第一。長者丸の藥方は、朝起五兩、家職二十兩、夜詰八兩、始末十兩、達者七兩。卽ち勤勉と儉約とが大部分である。

(七)『世間胸算用』卷の五、第二、才覺のぢくすだれ。

(八)『日本永代藏』卷の一、第四。

(九)同前、卷の三、第三。

(一〇)三井高房『町人考見錄』上、米澤屋久左衛門の條。

かく見れば模範的な町人とは金銀と享樂とを共に目標とし、それを調和的に獲得しようとするものである。油斷なき胸算用・勤勉・儉約・才覺等がその重大な

德であると共に適度の浪費と人情の尊重も亦そこに結合せられねばならぬ。これは第一より第四に至る町人の類型がそれぞれ一面的に示してゐる契機を、すべて一つに統一した類型であるといふことが出來る。と同時にまた右の諸類型の各〻を否定したものであるといふことも出來る。

　これが本來的な町人である。從つて我々はこゝに町人の根本的性格或は町人ごゝろを見出し得ると思ふ。卽ち町人とは營利を絶對的目的とするものである。この目的の前には道德・宗教・藝術・政治等はすべて相對的な價値をしか持たない。この目的にかなふ行爲の仕方のみが、卽ち利害打算、勤勉、儉約、才覺等が町人の主要な德である。しかし營利は、たとひそれが絶對的目的と見られるにしても、その本來の手段的性格を沒することが出來ない。卽ち營利は少くとも人間の自然的欲望・愛着などの手段たり得なくてはならない。これらの欲望・愛着を適度に抑制することが營利のために必要であるとしても、營利は欲望・愛着を否定し得る權威を持つのではなく、逆に欲望や愛着の自然的充足のために役立たなくてはならない。だからこの意味の自己幸福卽ち『利己』が營利の『利』

の内に含まれてゐるのである。しかしそれだからと云つて自己幸福が絶對的目的となり營利が單なる手段と見られるのではない。手段的なる營利はそれにも拘らず依然として絶對的目的と見られる。自己幸福のために或程度の犧牲を忍ばなくてはならない。卽ち『利』とは自己幸福の意味に於ける『利己』であると同時に金銀の『利子』でなければならない。ところでこの矛盾、卽ち手段的なる營利が同時に絶對的目的であるといふ矛盾は、『家』の立場に於て統一せられてゐるのである。自分が幸福を犧牲にして得た利子は、自分の子孫にとつては自己幸福を意味し得る。營利は家の立場に於ける欲望や愛着の充足を目ざしてゐる。だから營利を絶對的目的とするといふのは、家の幸福を絶對的目的とするといふことである。卽ち家の利己主義である。

かゝる『町人心』は元祿後間もなく理論的な形に於ても明白に自覺せられてゐる。享保年中(1716—1735)の作たる三井高房の『町人考見錄』やゝ遲れて心學の祖石田梅巖の『都鄙問答』(1739)、『齊家論』(1744)等がそれである。町人考見錄は元祿前後に沒落した五十餘の富豪の沒落事情を批評し、町人の心得を說いたも

のであるが、そこには明かに『町人心』『商人心』といふ言葉を用ゐてその特性を明示してゐる。『夫天下の四民、士農工商とわかれ、おのおの其職分をつとめ、子孫業を繼で、其家をととのふ。 就中町人は、商賣それぞれにわかるといへども、先は金銀の利足にかゝるより外なし。(一)』だから『金銀大切』といふことを忘れて『心たかぶり』『家業を忘れ』て身を奢るのは、町人心を失ふことである。 例へば大名に出入りしてその扶持を受けて喜ぶ如きことは、『町人心をわすれ、武士の様に心得、……ものはえぬ侍のまねして暮し申す故、銀はたまらず(二)』と批評せられる。茶の湯に凝り、普請・庭に數奇をこらし、遊藝に達するといふ如き『榮耀』の暮しをする町人も亦、『商人心はこれなく』『職を忘れ、家業を勤めざる故(三)』沒落するのである。 その凝るところが宗教であつても非難は變らない。『多奢の心より氣も高ぶり、得ては禪法を聞、その人柄ますます惡しくなる(四)』と云はれる。 總じて人間はその家職家業に釘づけられてあくまでも勤勉でなくてはならぬ。『その業を勤めて食を求むる事、天性自然の道理なり。……たゞ家を富まし、眷屬を撫育し、長命を得て、心に思ふ事なく臨末に及ばゞ、是則ち卽身成佛と云はむ。(五)』これを他

の言葉で云へば、勞働は神聖であり勤勉は神の命である、さうして家の幸福が絕對的目的である。智慧も道德もたゞ手段に過ぎない。だから、『商人は賢者になりては家衰ふ。天下を治るに王道覇道あり。王者は戰ひを好まず我爲にせずして、たゞ天下の爲人のためにす。是王道なり。覇者は仁義を表にかりて、家のため身のためにす。これ覇道なり。……一日も仁義をはなれては人道にあらず、然るとて算用なしに慈悲過たるも又愚なり。仁義を守り……商に利有るやうに心得べし。』(六)これが露骨な町人心の表現である。

(一)『町人考見錄』序、德川時代商業叢書(國書刊行會本)第一、一五五頁。
(二)同前、一八九頁。
(三)同前、一七一頁。
(四)同前、一七二頁。
(五)同前、一九三頁。
(六)同前、一九三頁。

石田梅巖(1685—1744)は右の如き町人心を所謂町人の哲學によつて根據づけようとした。吳服商の番頭であつた彼は、その體驗によつて直接に『聖賢の意

味』を捕へ得たと信じてゐる。だから五倫五常はもとより彼が人の道として動かすべからざるものと認めるところである。その點から見れば彼の思想内容は大體に於て武士階級のそれと共通であるとも云へる。しかし彼は更にその根柢に『儉約』を置くのである。例へば儉約が本となつて奢がやみ家が齊ふ。家が齊へばおのづから親の心を養ふ孝行になる。かく儉約が仁の本卽ち人の道の根柢である。『財寶を用ひる事儉約にする中に人を愛するの理備はれり。人を愛せんと欲すとも、財用足らざれば不能。しかれば家國を治むるには、儉約が本なる事明かなり。(一)』

(一)『齊家論』下(國書刊行會本、道話集、六二五頁)。

儉約を仁の本とし奢を不仁の本とする思想が直接に町人心から生れたことは疑のないところであるが、更に注目すべきことはこの儉約が町人階級の身分の賤しさを自覺すること、卽ち町人の『分を守る』といふ生活態度をも意味してゐるといふ點である。儉約とは奢を愼しむことに他ならぬが、奢はたとひ身の奢(感覺的なる奢侈であつても、そのまゝにすでに心の奢(分を超えてたかぶるこ

と)である。前述の三井高房に於て心の奢が身の奢の根柢とせられたやうに、梅巖に於ても奢は『貴賤尊卑の禮をみだる』ものである。さうして貴賤尊卑の禮は彼に於て『道理』を意味する故に奢はまた『道理にそむく罪』ともなる。だから賤しき町家の者はあくまでもおのれを賤しき者として自覺しなくてはならない。この意味に於て『儉約』はあらゆる生活態度を規定し、社會の秩序を可能ならしめるところの根本的な規範となる。『すべて分に過ぐるは皆奢りなり。何ほど奢りかざるとも、農人は農人、町人は町人にて等のこえらるゝものにあらず。それを知らざるは愚痴なり。(一)』そこで儉約は次のやうに規定せられる。『元來今般の儉約は、上をいい恐れ己が賤しきことを知り、約を守り萬分の一なりとも禮義を守らば、おのづから親類はいよいよ睦じく家内の者には親兄弟の勞をのがれさせ、出入の人々には惠の端ともなり、子としては先祖父母への孝となり、おのづから上を恐るる恭順の道ともならんか。(二)』

(一)『齊家論』上(同前、六一八頁—六二〇頁)。
(二)同前、六二八頁。

右の如く仁の本である儉約が同時に町人の賤しさの自覺を意味するとすれば、それはむしろ武士階級の町人觀を示したものとさへも見られるであらう。梅巖が生れた年に歿した山鹿素行（1622―1685）は有無の交易を業とする商賈卽ち町人が社會のために缺くべからざるものであることを認めると共に、町人の本質が『たゞ利を知て義を知らず、身を利することをのみ心とす』るにあることをも認める。從つて彼らに『人倫の大禮』を敎へる人君が上から支配しなくてはならない。さうしてその『市民之禮』の中核をなすものは『儉約』である。町人はその分を守り、武士の命ずる法度に從ふことによつて、初めて人の道を步むことが出來るのである。(一) しかしながら同じく町人の賤しさと儉約とを說くにしても、右の如き梅巖と素行との類似は實はたゞ表面だけに留まつてゐる。素行は利を知つて義を知らないことを町人の賤しさと見るが、しかし梅巖にとつては利を得ることは決して貪ることを意味せず、從つて町人の賤しさの根柢をなすものではない。『賣利を得るは商人の道なり。元銀に賣るを道といふことを聞かず。……商人の買利は士の祿に同じ。買利なくば士の祿なくして事ふる

が如し。[二]』利を取らないのは商人の道ではない。ところでその利は元銀に對して是程の割合と定めることの出來ないものである。何故なら相場が變動するからである。相場は『天のなす所、商人の私にあらず。[三]』もし天にそむいて人爲的に利を定めようとすれば、賣買は途絶し萬民は難儀する。商人の賣買が天下(卽ち社會)のためであり、さうしてそれが天のなす相場によつて行はれるとすれば、商人が正直の利を無制限に得ること、從つて『金銀片行』の現象も亦天理である。無制限の營利は毫も道に外れたことではない。こゝに梅巖は、初期資本主義的な金融の支配が個人の恣意によつて左右せられない社會的現象であることに基いて、それを直ちに天理とし道としたのである。この點に於ては相場そのものを賤しい營利心の發動と見、富豪の買占、獨占、聯合等を『奸曲[四]』として斥ける素行の立場とは、根本的な相違がある。

(一)『山鹿語類』卷第五、第六。君道六、民政。(國書刊行會本、山鹿語類第一、一六九頁、二三九頁、二四七頁、二四九頁、二五九頁)。

(二)梅巖『都鄙問答』卷之二(前掲書、六八三頁)。

(三) 同前、六八六頁。

(四) 『山鹿語類』(前掲書、二五九頁)。『……諸色のあたひ日々に增減ありて、奸曲の商賈利を逞しくすること多し。その故は、財寶を豐かにたくはへたる商賈その仲間ひそかに相通じて、その時のやすきものをかひ込み、そのきるゝを待て世間に出してあたいを高くし、……或はやすき物を俄にかひとりて俄にあたいを高くすること、皆奸曲のなす所なり。』他に、同前、二六二頁以下參照。

然らば梅巖は一體何によつて貴賤の別を立て町人をあくまでも賤しいものとしたのであらうか。一言にして云へば彼の所謂貴賤の分ちは單にたゞ封建的な身分の別の意味であつて、充分な意味に於ての價値の別ではないのである。彼が身分の貴賤をいふ根據は、武士が支配し町人が支配せられるといふ一點に過ぎない。武士の支配は『天下泰平の御高恩』(一)として云ひ現はされる。『亂世のかなしさ』を『治世の安樂』と對照すれば、社會の秩序を再建した武士の功績はまさに『高大なる御高恩』である。町人が支配せられるのは、『己々が職分さへ勤むれば、自ら養はれ、安樂に暮らせる』といふことに他ならぬ。然しこの關係を『御高恩』と考へさせたのは武士の權力であつて道義の力ではない。梅巖自

身は强が卽ち貴であり、弱が卽ち賤であるといふ如き、尊卑道德の立場に立つては居らない。また恩をいふとすれば武士も亦農民や町人の勞働に對して恩を着てゐるのである。だから梅巖はこの點に於て明白に武士の權力に屈して思索の徹底を避けてゐる。武士と町人の貴賤の別は眞實にはたゞ權力の强と弱との別であり、また上と下との職分の別であつて、梅巖が認める意味の道義的な別ではないに拘らず、しかもそれを『貴賤の別』として價値の區別であるかの如くに云ひ現はしてゐるのである。

（一）『齊家論』前揭書、六二〇頁。

かくの如く梅巖は表面に於て貴賤の別を認めつゝそれを道義的には無意義のものとなした。從つて身分の賤しさは毫も恥づるに足りないことになる。恥づべきはたゞ人の道にはづれることである。さうして人の道には士農工商の別はない。『大學に所謂、天子より以て庶人に至るまで、一に是皆身を修むるを以て本とすと。身を修むるに何んぞ士農工商のかはりあらん。』『士農工商おの〳〵職分は異れども、一理を會得するゆゑ、士の道を云へば農工商に通ひ、農工

商の道を云へば士に通ふ。』その一理とは『儉約』である。『儉約の事を得心して行ふときは、家とゝのひ國治り天下平かなり。これ大道にあらずや。(一)』儉約は單に町人の道に留まらずして總じて人の道である。しかしそれならば儉約の本質的規定としての『己の賤しさを知る』といふことはどうなるであらうか。武士も亦己の賤しさを知るべきなのであらうか。梅巖はこの表裏の矛盾を避けるために儉約の本として更に『正直』なるものを持ち出して來る。『儉約をいふは他の儀にあらず。生れながらの正直にかへし度爲なり。(二)』儉約は正直の現はれである。町人の正直は己の身分の賤しさをありのまゝに承認することであり、士の正直は政に於て私欲なく『清潔にして正直』なることである。士と雖奢に身を委せればその職分を忘れる。私欲なく清潔であれば儉約を行はずにはゐられない。だから儉約をその根柢たる正直に於て把捉すれば、町人と武士とに於て變りのないことが解る。(三) 梅巖は比咩大明神の託宣として、『天にならひ地にうけたりし人心まがらざらせばすなはちの神』といふ歌を引き、私欲を去つた正直卽ち『ありべかかりの正直』が人間を直ちに神にすることを說いてゐ

る。(四) この萬人平等の境地に於ては貴賤の別の如きは問ふに足りない。儉約正直によつて人はその身分に拘らず眞實の貴さを獲得し得るのである。

(一)『齊家論』同前、六二九頁、六三〇頁。
(二)同前、六三〇頁。
(三)『都鄙問答』巻之一、同前、六五三頁。『心正しく直ならば、他に不足ありとも猶士と云ふべし。』
(四)『齊家論』同前、六三〇頁、六三二頁、六三三頁。『都鄙問答』巻之一、同前、六五一頁參照。

こゝに我々は貴賤の別が道義的に無意義にせられると共に町人の徳たる儉約と正直とが最高の徳にまで高められてゐるのを見ることが出來る。梅巖が『皇太神宮』によつて權威づけた正直さへ、その明白な町人的色彩を覆ふことが出來ない。『天より生民を降すなれば萬民はことごとく天の子なり。かるがゆゑに人は一箇の小天地なり。小天地ゆゑ本私欲なきものなり。このゆゑに我物は我物、人の物は人の物、貸したる物はうけとり、借りたる物は返し、毛すぢほども私なくありべかかりにするは正直なる所なり。此正直行はるれば、世間一同に和合し、四海の中皆兄弟のごとし。(一)』私欲なく正直であるとは現前の所有關係

をそのまゝ天理として受取ることである。丁度相場が天理であつたやうに、債權債務の關係も亦天理である。借金は裸になつても返さなくてはならぬ。私欲によつて誤魔化さうとするのは道に外れるのである。『謀計は眼前の利潤たりと云へども、必ず神明の罰に當る。正直は一旦の依怙にあらずといへども、終に日月の憐を蒙るとは皇太神宮の寶勅なり(二)。』云ひかへれば正直は最良の政策である。正直によつて何程の財寶が集まるかは定め難いが、しかし正直は第一に人の心を安樂にする。第二に正直によつて『富、山の如くに至るとも、欲心とはいふべからず。』それは『天命に合(かな)うて福(さいはひ)を得』たのである(三)。だから正直とそれに基く儉約とは、人をして福德圓滿ならしめる最良の道に他ならない。さうしてこの富と幸福とを成就せしめる最良の道が、同時に人間の最高の道義なのである。

(一)『齊家論』同前、六三〇頁。こゝに用ゐられた『ありべかかり』の意味は、前後の關聯から考へて、『あるべき樣』の意味であると思はれる。『あるべき樣』は鳩翁道話の初頭に詳說せられてゐる。親は親のあるべき樣、子は子のあるべき樣、扇は扇のあるべき樣、見臺は見臺のあるべき

樣を持つてゐる。云はゞ本質の意味である。それが同時に當爲の意味になる。從つて禮儀風習などもありべかかりと呼ばれることが出來る。言泉にありべかかりを『手當り次第』と註したのは疑はしい。そこに引いた例は『法通りに』と解して差支へない。

(二) 同前、六三三頁。

(三) 同前、六五三頁。

梅巖のこの思想が、儒教と神道とをその實質とするにも拘らず、商人としてのその體驗を核心としてゐることは覆ひ難い。『仁義を表にかゝりて家のため身のためにす』といふ如き露骨な言葉は彼には見出せないが、然し本質的には彼の立場もこれに他ならないのである。我々はこゝに『町人心』の理論的な表白を見出し、それによつて町人心がまさに卑しめられた町人根性に他ならぬ所以を理解することが出來る。町人根性が蔑視せらるべきものとせられた所以は、町人根性が道義を手段とし自家の利と福とを目的とするといふ點にある。そこでは銀が銀を生む經濟組織は『天理』として是認せられ、この組織に隨順する無制限の營利は私欲を離れた正直な利殖として賞讚せられてゐる。我物は我物、人の物は人の物とするのが社會的正義であつて、社會の全體性への奉仕は顧み

られない。これは全體性のために自家の利と福とを犧牲にするといふ武士階級の理想から見れば、明かに價値の逆倒である。商賈の用は有無を通ずることによつて全體に奉仕するにある。この本來の意義を忘れて利を得ることを目的とするならば、それは私欲であつて道ではない。相場がたとひ超個人的に動くとしても、それは天のなす所ではなくして社會的な私欲のなす所である。素行の語を用ゐれば、『商賈の仲間』『富民』の奸曲である。物價はすべて『その物の出る處の遠近人力を考へ、そのこしらへ細工いたす手間をつもり、これを商買するの勞役入用を詳にして、』[一]正しく決定せられねばならぬ。この正しさを守るためには國家的統制が必要である。それによつて『富商大賈獨り大利を貪る』[二]といふ如き不正を防ぐことが出來る。かゝる考が當時の經濟狀態から見て迂遠であつたとしても、その立場に於て町人根性が蔑視せられたといふことは極めて當然である。

（一）『山鹿語類』前揭書、二五八—二五九頁。
（二）同前、二六〇頁。

それで我々は次の如くいふことが出來る。町人心はすでに十七八世紀の日本に於て功利主義的道德を形成してゐたのであるが、しかもそれは十九世紀の後半に至つてもなほ町人根性として賤しまれてゐた。それを賤しむべきものとしたのは、經濟的にすでに町人階級の支配の下にあつた武士階級の道義觀である。しかも町人根性の蔑視は武士階級の崩壞後にも存續し、町人根性といふ概念そのものがこの蔑視を含んだものとなつてゐる。この點から見れば、自家の利福を絕對的目的とする道德觀は日本のみの立場に於ては遂に是認せられるに至らなかつたのである。

しかし町人根性そのものは明治維新後に新しい外來の衣裳をつけて漸次支配的な力を獲得し始めた。士農工商の身分の別が撤廢せられると共に、封建的な町人蔑視が消えて行き、町人は新しい名を獲得する。實業家、企業家、銀行家というふ如きである。彼らは歐米の資本主義精神の指導の下に、國家の隆盛を雙肩に擔つたものとして現はれて來る。町人根性といふ如きものはチョン髷とともに捨て去られたと考へられた。然るにその資本主義の精神なるものは實は町

人根性と本質上異なるものではなかつたのである。こゝに我々は町人根性の轉身が行はれたのを見ることが出來る。

五 町人根性の轉身

明治維新後身分の差別を撤廢して四民平等を實現したことは封建社會の崩壞を示す一つの著しい標徴であつた。がこのことは賤しまれた町人がその蔑視から解放せられたといふことよりも、むしろ武士階級をはじめあらゆる階級の才能あるものが町人の職業にたづさはり始めたといふことに於て、重大な意義を持つのである。即ち近い過去に身分の貴かつたものが、近い過去に身分の賤しかつたものの中に旺然として流れ込んだといふことである。これを我々は簡單に貴族或は支配階級の町人化と呼ぶことが出來るであらう。これによつて町人階級は實質上その賤しさを洗ひ去り、支配階級となる素質を獲得したのであつた。

明治維新は明かに町人階級の武士階級に對する運動ではなくして、下層武士階級の(一)討幕運動、卽ち封建制破壞運動、從つて國民統一運動である。云ひかへれば被支配階級の經濟的支配といふ封建社會の矛盾によつてではなく、支配階級の内部に於ける封建的身分制度の矛盾によつて起つたのである。當時の下層士族が封建の門閥制度に對していかに强い憤りを感じてゐたかは、例へば福翁自傳などに明白に現はれてゐる。(二)藩の制度は守舊一偏であつて、藩士銘々の分限は嚴格に定まつてゐる。上士族の家に生れたものは愚鈍であつても上士族であり、小士族の家に生れたものはいかに才能があつても身分輕きものとして輕蔑せられる。それに對する憤懣はやがて門閥制度そのものに對する反抗とならざるを得ない。かくして有能な下層士族がその力を自由に發揮するに至つて、封建制度そのものを打倒し得たのである。

(一) こゝに下層武士階級といふのは、その代表的なものによつて呼ぶのであつて、單に武士のみが動いたといふのではない。當時の知識階級たる醫者、農村の庄屋などからは多くの尊王家が出てゐる。

（二）　福澤全集、第七卷、福翁自傳、四六六頁。三一五頁。三二一頁等。

明治の新政府は右の如き下層士族によつて組織せられた。それと共に新しい町人階級、卽ち『實業家』の階級も亦同樣の下層士族によつて形成せられた。『士魂商才』といふモットーがそれを示してゐる。然しこの際これらの下層士族が在來の町人を押しのけて實業界の中樞となり得たのは、その學問の力、卽ち所謂『洋學』の力によるのである。彼らは洋學によつて歐米の資本主義的經濟組織を學び取り、當時の政府が上から敢行したブルジョワ革命と相應じて、日本に於ける資本主義を急速に發展せしめたのである。これが明治初期の文明開化の意義に他ならない。

そこで在來の町人階級と新しい資本家階級とは何らか異なつたもののやうに見え、從つて在來の町人根性と文明開化の精神とも亦異なつたもののやうに見えた。しかし異なつてゐるのは文明開化の精神が『歐米』のブルジョワ精神であつたといふ一點のみであつて、それがいづれも自己の利福を絕對的目的とし、儉約・正直を主德とするところの町人の精神であつたといふ點に於ては變りは

なかつたのである。

ブルジョワが本來歐洲の町人であるといふことは、ブルジョワの語義自身が示す通りである。異なるのは『ブルグ』(一)と『町』との形態の相違であつて、その中の住人の本質ではない。ブルグはもと嚴しい城壁と濠とを以て圍まれた城であつて、そこには地主たる武士がその家來と共に住んだ。ドイツだけでもその數は一萬を超えたと云はれてゐるが、然しブルジョワはこの種のブルグの住人ではない。地主たる武士に對して、商工業者の町が自衞のために同じやうに城壁と濠とを以て武裝したとき、この castra の防衞者が burgenses と呼ばれたのである。しかしこれらの burgenses が武士の勢力に對して獨立を主張し得るやうになつたのは、主として十字軍の引き起した經濟的需要によると云はれてゐる。この種の『城壁に圍まれて武裝した』商人の町は、十二三世紀の頃にイタリアに於て發達し十三四世紀の頃には北歐の諸地方にも出現した。そこには封建的富(卽ち土地所有)に對してブルジョワ的富(卽ち金錢)が蓄積せられ、それと共に敎會及び封建貴族をして自治の權利を承認せしめるほどの實力を持ち始めた。この種の

ブルグに於ては、市役所と市場とが町の中心であり、富める商人、組合の頭、市役所の議員が町を支配する。そこでブルグは城壁を以て外なる世界から界限せられ、内には共同防衛に於て自治的に團結せる政治的團體が成立するところの、獨立せる國家の如きものになる。かくの如きブルグに於て市民權を有すること、即ちブルジョワ或はビュルゲルたることは、すでに一つの名譽であつた。人はブルグの保護によつて封建勢力の奴隷でない自由人としての名譽を擔ひ得たのである。だからそこには利益社會的な結合のみならず共同社會的な結合が著しく發達した。ブルグは個人にとつて直接に全體性を意味する。經濟も著しく集團主義的である。商人は一つの團結せる町として敎會や封建貴族に對しその營利の自由を主張したが、しかし町の内部に於ては血統や傳統による身分がそれぞれの特權を保存し、身分相應の暮しといふ考が營利を制限してゐたのである。然るにルネサンスは一方に於てブルグの全體性よりも大きい近代國家を成立せしめると共に、他方に於て共同社會的な町の全體性から個人を解放した。それと共に共同社會的な中世の都市は利益社會的な近代的大都市に所

を讓つた。中世の商業都市が敎會や封建貴族に對して主張した營利の自由は、今や個人によつて主張せられる。身分相應を超えた無制限の營利は前には正しと見られなかつたが、今やそれが正しいのみならず神聖な義務である。そこで自由競爭が原理となり、才能あるものは企業家として現はれる。初めは新興の國家的權力と結びついて、力強く初期資本主義的な經濟生活を形成しやがては資本主義的企業家自身が經濟生活を指導するまでに發展して行つたのである。かく見ればブルグは第一に獨立せる政治的團體であつたといふ點に於て町と異なつてゐる。日本に於ては堺の町が一時類似した形態を取つたのみで、遂に獨立せる商業市を發展せしめなかつた。從つてかゝる統一的な町を云ひ現はす言葉は日本では作られなかつた。堺は南北兩莊であり、大阪は三鄕である。町は定着せる市場としての一區劃の意味を失はず、同時にかゝる町の多數をも意味し得たに過ぎない。第二に町の全體性としての意義が稀薄であつたために、個人は直接には家の全體性に於て生き、從つて個人を町の全體性から解放するといふ如き運動も始まらなかつた。人々は家の利己主義が是認せられ

るといふことで以て滿足したのである。そこで家風の因襲化といふやうなことが、個人の解放に伴つて起るところのあの『常軌を逸する』冒險的企業を勃興せしめなかつた。第三に中世のブルグが既に持つてゐた政治的實力、從つて自由人としてのブルジョワの名譽は、ブルグがその中世的色彩を失つて近代的大都市に變つた後にも、ブルジョワをして社會の上層に浮び上らしめる力となつたが、町人は遂にそれだけの政治的權力を握り得ず、從つて社會的な地歩をも占め得なかつた。ブルジョワが自由市民の意味に於て擔つてゐる名譽は町人に於ては遂に見出すことが出來ぬ。

(一) Burg, bourg, burgh, borough. —— Canterbury などの bury も同じ語である。その住人が Bürger, bourgeois, burgher などと呼ばれる。

しかし資本主義の精神を產み出した地盤としてのブルジョワ精神に着目すれば、それが前述の町人心と本質を同じくするものであることは直ちに明白になる。ゾムバルトがアルベルティ家文書によつて明かにした所によれば(一)、アルベルティは十四世紀末のフィレンツェに於て後に英人デフォーやベンジャミン・フランクリ

ンが云つたと同じことをすでに云つてゐるのである。即ち『儉約』は貧乏人のために必要なのでもなければまた基督教的禁欲の意味に於て徳なのでもなくして、富めるもののための徳なのである。魂の豊かさと情欲に對する武士的な抑制とから生れた基督教的禁欲的な生活の法が、こゝでは毛織商の心の功利的目的によつて意味をつけかへられる。基督教的な徳は功利道徳に變形させられた。(二) これは正直を最良の政策とする英國商人の精神と軌を一にする。利福が最高の目的であつてあらゆる道徳的價値がそれに服屬せしめられるのである。このブルジョワ精神は資本主義の血肉となつて發展した。近代の企業家にとつては、事業が人類の幸福に寄與しようとしまいと、とにかく事業の繁榮、利潤の增大が絶對的目的である。事業は獨立の存在として人間を支配する。初めブルジョワの徳として人間の持つたものが、今や事業そのものの骨髓として人間を動かしてゐる。勤勉は初め人格の意志行爲であつたが、今は事業の忙がしい速度が企業家を追ひ廻してゐる。儉約や正直といふやうなことも今は事業機構の內的規則であつて、企業家は否應なしにコストを切りつめ品質を改良する。(三)

かゝる意味に於て資本主義を貫流するブルジョソ精神が、梅巖に於て特性づけられた町人根性と何ら異なるものでないことは明かであらう。

（一） Sombart, Der Bourgeois.

（二） Scheler, Vom Umsturz der Werte, S. 274. 参照。

（三） 同前、二七五頁、二七七頁参照。 この事業機構の内部に存する儉約・正直は、この事業にたづさはる或個人が浪費し不正直であるといふ事と觝觸するものでない。

右の如くブルジョソ精神はその核心に於て町人根性と同一であるが、しかしそれは町人根性が開展し得なかつた他の二つの面をも伴つてゐる。一は自然征服の企業家的精神から生れた合理化の精神であり、他はウィルヘルム・テル以來の自由への憧憬、從つて個人主義の精神である。前者は近代の自然科學及び技術の發展として現はれ、後者はフランス革命に朝宗する自由民權の思想及び英國の自由主義となつて現はれた。歐米の資本主義文明が日本に流れ込んだ段取りは、先づ第一に自然科學及び技術により、第二に封建制度を否定する自由民權の思想により、さうして第三に經濟組織の資本主義化によつたのである。この

段取りが開國論及び文明開化の精神を何らか町人根性と異なるものに見えしめたかも知れない。しかしこの三段を通じてなされたことが、その本質に於ていかに町人根性的であつたかは、明治の先覺者として先づ自然科學より學び始め、次いで『獨立自尊』を生涯の標語としつゝ、多くの新しい資本家を養成した福澤諭吉の思想に於て代表的に示されてゐる。

福澤は幕末の洋學者として新しい日本を先驅した人であつた。彼によれば(一)當時の幕府及び諸藩の當事者は『無腦力無腕力』であつてしかも際限なき『歴制空威張り』をやつてゐるに過ぎない。彼らは世界の大勢を見ぬく明なく、たゞ因襲先例にのみ縛られ、空疎な漢學の知識にこだはつてゐる。例へば福澤が幕府の勘定方の要人に頼まれてチェムバーの經濟書を譯したとき、competition の譯語『競爭』は爭といふ字が不穩であると云ふので削らなくてはならなかつた。(二)が他方勤王攘夷家は更に一層『不文不明な分らぬ亂暴人』で、彼らに國を渡せば『亡國は眼前に見える。(三)』そこで急務は『西洋の事實を明かにして日本國民の變通を促がし、一日も早く文明開化の門に入らしめんとするの一事(四)』であつた。こ

のために彼のなした異常な努力は、驚嘆すべきものであると共にまた感謝すべきものである。然し彼の努力の意義はこの特殊な情勢にとつてのみ存したのであつて、彼の仕事の内容が情勢の變つた後の時代に於ても同じ意義を持つといふのではない。彼にとつては歐米の政黨や議院政治や郵便事業を理解するのは非常な難事であつたであらう。(五) またかゝる努力によつて書かれた『西洋事情』が幕末より明治初年の知識階級に强烈な影響を與へた(六)のも當然である。しかし『西洋事情』自身は史料として以上に價値を持ち得る著書ではない。同樣のことは彼の『學問のすゝめ』についても云へる。この書も亦文明開化の精神を鼓吹するについて極めて有力であつた。(七) しかしその内容は功利主義的・個人主義的思想の通俗的紹介に過ぎなかつたのである。

(一) 福翁自傳、全集卷七、四七四頁以下。同、四三六頁參照。

(二) 同前、四七八頁。『何分どうも爭と云ふ文字が穩かならぬ。是ではどうも御老中方へ御覽に入れることが出來ない、と妙な事をいふ。その樣子を見るに、經濟書中に人間互に相讓るとか云ふやうな文字が見たいのであらう。』

(三) 同前、四八〇頁。

(四) 福澤全集緒言、同第一卷、二七頁。

(五) 同前、三三頁以下。彼は自然科學的知識の理解が容易であつたに對して歴史的・社會的事情の理解がいかに困難であつたかを詳述してゐる。これは文化の特殊性の考察に對して興味深い材料を提供する。

(六) 同前、三〇頁、三五—三六頁。『西洋事情は余が著譯中最も廣く世に行はれ……たる書にして、其初編の如き著者の手より發賣したる部數も十五萬部を下らず、……僞版を加ふれば二十萬乃至二十五萬部……。』『此淺薄なる記事が何故に大勢力を得て日本全社會を風靡したるやといふに……諸藩の有志者は……概して無學……西洋事情は恰も無鳥里の蝙蝠、無學社會の指南にして、維新政府の新政令も或は此小册子より生じたるものあるべし。』

(七) 同前、四五頁。『毎編凡そ二十萬、十七編合して三百四十萬册。』

『學問のすゝめ』は萬人平等の思想を以て始まつてゐる。『萬人は皆同じ位にして生れながら貴賤上下の差別なし。』しかも實際に於て差別があるのは、學問するとせざるとによる。『唯學問を勤めて物事をよく知る者は貴人となり富人となり、無學なるものは貧人となり下人となる。』その學問とは漢學者國學者に見る如き『實に遠くして實用の間に合はぬ』古典の教養ではなく、『人間普通日用に近き實學』である。(一) かくして彼は『和漢の學者先生が上下貴賤の名分とし

て喧しく云ひし(二)』封建思想の打破に努めると共に、實學の力によつて貴人富人となること、卽ち自由競爭(三)を唱道したのである。この精神は後に『學者と町人(四)』と題する論文に於て極めて露骨に述べられてゐる。『學問は人生の目的にあらず、……學問を人事に活用して自身自家の生計を豐にし、又隨て自然に國を富ますの基と爲るに非ざれば、學問も亦唯一種の遊藝にして人事忙しき世の中には先づ以て無益の沙汰なり。』ところでその人事卽ち『人生の仕事』は何であるかと云へば、『文明男子の目的は錢に在りといふも可ならん。』從つて『學問をして社會の人事に活動せしめんとするには、……唯商賣工業に飛入るの一策あるのみ。』封建の時代には商賣を賤しんだが、然し『文明の社會に於ては商賣は身を立て國を立つるの根本』なるが故に、商業は『人事の頂上』に位する。『かくまでに貴き商賣』を世人が賤しめるのは、古來日本の商人の『品格賤しきがために、其事柄も亦下賤の地位に落ちた』のである。そこで商賣の地位を推上げるためには、『日本士族の末孫』として『氣義』に富み、且つ實學の知識ある士が、『商賣社會に侵入してその領分を押領し、從前の素町人を舊領地より放逐』せねばなら

ぬのである。才取と雖、素町人の手にあれば賤しく、學者の手に入れば『士君子の業』に化する。『これに從事する者は前途の望み洋々春の海の如し。』

（一） 以上、前掲書、一―二頁。
（二） 同前、六六頁。――同前、八七頁以下、『名分を以て僞君子を生ずるの論』參照。
（三） 西洋事情外編、卷之一、全集第一卷、四三五頁。世人相勵み相競ふ事。
（四） 福澤全集、第十卷、八九頁以下。明治十九年の著作。

我々はこゝに町人根性の轉身がいかにして行はれたかをまざまざと見ることが出來る。目的が錢にあり、學問がそのための手段であるのは、明かに町人根性である。町人が賤しいとせられたのはまさにその故であつた。然るに文明の社會が商業を貴ぶ故を以て、文明の學問をした士君子は、同一の町人根性を士君子の精神として主張し、在來の町人を素町人と罵ることが出來る。その間にもはや原理的な貴賤の差別がないに拘らず、しかも封建的な貴賤の別が歐米風町人と日本風町人の別として生かされてゐるのである。かくして素町人の領地が所謂『學者』に押領せられると共に、町人根性も亦新興の實業家に押領せら

れたのである。　即ち町人根性はその本質を變へることなく文明開化の精神となつた。　だから明治の先覺者たる福澤の思想が、その本質に於て井原西鶴や三井高房や石田梅巖のそれと毫も變るところのないのは當然である。　彼に於ても(一)亦、儉約、正直、勤勉が經濟にとつて最も大切なものである。　人は利福を得るためにこれらの德を守らなくてはならぬ。　だからこれらはまさに富めるものの德であつて、この德なきものは貧乏人である。　然るにこの古い思想が今更事新しく人心を風靡したのは、それが日本に於て見られなかつた學問的な根據づけを伴つてゐたからに他ならない。　さうしてそれは個人主義と功利主義とである。

(一)　民間經濟錄、福澤全集第四卷、三七一―三八四頁。

六　個人主義と功利主義

石田梅巖は、人が生れながらの正直に於て『即ち神』であるといふ主張によつ

て、すでに神の前に於ける萬人の平等の思想に達してゐる。しかし封建的な身分の差別はこの思想の徹底を許さなかつた。然るに明治維新に於てこの身分制度の打破に熱中した下級士族は、歐洲十八世紀の個人主義に於て右の如き思想の徹底した姿を見出し、それを恰も福音の如くに受け容れたのである。それは先づ第一に武士をその階級的束縛から、卽ち主家の全體性から解放することを意味した。福澤はいふ、『支那日本等に於ては君臣の倫を以て人の天性と稱し……君臣の分は人の生前に先づ定まりたるもののやうに思ひ込み、孔子の如きも此惑溺を脫すること能はず。……君と臣との間柄は人と人との關係なり。この關係……の條理は遇ま世に君臣なるものの有て然る後に出來たるものなれば、此條理を見て君臣を人の性と云ふ可からず。……某國にはこの關係なき處あり。(一)』君臣の義とは偶然に生じた君臣關係についての『約束』であり、從つてその便不便によつて修治變革すべきものである。かくして『人生天賦の自由』『人々持前の權理通義』が君臣の大倫を覆へした。それと共に第二に個人が社會國家の全體性よりも先であるとの思想が受け容れられた。卽ち主家の全體性が覆

へされると共に總じて全體性の意義が見失はれた。福澤によれば『國とは人の集まりたるもの』であり、その集まれる人が申合はせて作つた『會社』である。この會社に於て『政府なるものを設けてこれに國政を任せ、人民の名代として事務を取扱はしむ可しとの約束を定めた』(一)のである。そこで國民とは『政府の下に立つ一人の民』であると共に、また『己が代人に事を任せた主人』である。三百諸侯の小政府は人に持前の權理通義を許さず、百姓町人を勝手に取扱つたが、しかし本來政府とは個人の權理通義にもとづき約束の上に成立したものであつて、『法を設けて人民を保護するはもと政府の商賣柄にて當然の職分なり。これを御恩といふべからず。(三)』『譬へば商社百人の内より撰ばれたる十人の支配人は政府にて殘九十人の社中は人民なるが如し。(四)』

(一) 文明論の概略、卷之一。福澤全集、第四卷、四四頁、四六頁。この際の君臣は、主人と家來、大名と藩士との間柄などをいふ。同前、四七頁。
(二) 學問のすゝめ、七。全集第三卷、五三頁、五五頁。
(三) 同前、一三頁。
(四) 同前、五五頁。

かくして個人は、約束によつて成立する國家よりも先に、『自主自由』『自由不羈』なるもの、『人生天賦の自由』を持つものとして力說せられる。(一) この思想がやがて自由民權の主張として、特に政治運動に現はれて來るのである。明治四年(1871)中村敬宇の飜譯したジョン・スチュアート・ミルの『自由之理』(On Liberty)は、當時の人心に異常な刺戟を與へた。加藤弘之も『眞政大意』(明治三年)や『國體新論』(明治六年)(二)によつて天賦人權說を說き、自由民權運動を先驅してゐる。かくして明治十年代には天賦人權說が思想界を風靡した。(三) 典據はルソー、ミル、ベンザムなどである。やがて加藤弘之が進化論に改宗して天賦人權の虛妄なることを主張し始めたが、(『人權新說』明治十五年)そこに代つて持ち出されたのは優勝劣敗自由競爭の原理であつた。卽ち人權が天賦ではなくして獲得せられたものであり、しかも權力によつて生じたものであるとするのである。彼は後にこの思想傾向を押し進めて、自己保存欲を根本原理とするところの利己主義に到達した。だから人權の根據についての說を異にしたとしても、その個人主義に於ては天賦人權說と異なるところがなかつたのである。

（一）西洋事情外編、卷之一。全集第一卷、四二七―八頁、五五〇頁。
（二）明治文化全集、五、自由民權篇。
（三）同前。兒島彰二、『民權問答』。福本巴、『普通民權論』。植木枝盛、『民權自由論』。外山正一、『民權辯惑』。長東宗太郎、『主權論纂』。馬場辰猪、『天賦人權論』。植木枝盛、『天賦人權辨』等。

自由民權運動は手輕なブルジョワ革命であつたと云へる。それは表面上封建の殘存勢力卽ち藩閥の勢力に對して大衆の民主主義運動が勝つたことを示してゐる。だから憲法發布と議會開設とがこの運動の大團圓であつた。その限りこの運動は町人根性と無關係のやうに見える。然し實はこの運動によつて梅巖の思想にさへ既に含まれてゐる個人主義が町人根性にとつて本質的なものであることを明かにしたのである。梅巖に於ても『人は小天地』であり、また小天地として私慾なく正直に得た利益は、『天命に合うた富』卽ち神聖な所有權に基いた財產であつたが、然しそれにも拘らず日本人の家族主義は、個人を一切の社會よりも先とすることを許さなかつた。五倫五常は依然として動かすべからざる人の道であり、極端な利己主義も『身のため家のため』以上に出ること

が出來ぬ。だから町人根性の含む利己主義は家の利己主義であつた。これは町人が封建制度に化せられてゐたことを物語るのである。またその限りに於て個人が常により大きい全體に屬する個人であるといふ正しい人間觀を離れ切つてはゐなかつたのである。然しそれは他方から云へば利己主義の不徹底であり、從つてまた近代經濟の動力たる自由競爭、無制限の營利の不徹底であつた。今や維新後の新しい經濟活動が始まるに當つて、彼らの前に現はれて來たのはこの不徹底を除き去つた歐米の町人精神である。その精神に於て『會社』が作られ、それが個人の事業を壓倒する。そこで會社的な人間觀、『小天地』としての個人に對して眼が開けて來る。『孤立せる個人』の立場がこゝに導入せられたのである。孤立せる個人なるものは、『十六世紀以來ひろまり始め十八世紀に急激に成熟した「ブルジョワ社會」が想定するところである。この自由競爭の社會に於ては、個人は種々の自然的結束から――より古い時代に於て個人を或一定の・限られた人間的組織に屬するものたらしめてゐた結束から――解き離されて現はれてくる。(一)』即ち個人はルソーなどの主張するやうに『人間の本來

の姿』でもなければ『人間の歴史の出發點』でもなくして、封建的社會形態の崩壞、新しい生產力の發展により、新しく考へ出されたものである。かゝるブルジョワ社會の產物、卽ち『契約によつて社會關係を作るところの獨立せる個人』の立場が、今や絕對の眞理の如くに迎へられた。さうしてそれが自由競爭や、無制限の營利や、所有權などを、天理として明かにした。『會社』が力强いのは天理にかなつてゐるからである。天理を捕へることに不徹底であつた町人精神は、この徹底せる精神に從はなくてはならぬ。かくして天賦人權說の個人主義は、單に民主主義運動に留まらずして、町人根性の蘇生運動、資本主義の哺育運動に他ならなかつたのである。

(一) Marx, Zur Kritik d. polit. Oekonomie, S. XIV.

そこで我々は興味ある現象を見出すことが出來る。個人を社會よりも先とする天賦人權說は、一方に於て社會全體のために個人を抑壓する封建的政治思想と戰ひ、それによつて在來の町人根性を保護しようとすると共に、他方に於て全體を先とする社會主義をも自由主義の立場から排擊しようとする。加藤弘

(一)之によれば右の二傾向は同一の誤りを犯してゐるのである。前者は明治の初めの『腐儒俗吏抔』の議論として紹介せられてゐる。曰く、貧富の懸隔の甚だしくなるを防ぐためには、『古の井田均田、或は口分田抔の制度に基いて、今時に相應する制度を立て、成丈け貧富を均しうせねばならぬ、』同時にまた他方に於て『穀價の平均』『利權を官に操つる』といふ如き經濟の國家的統制を行はねばならぬ。(これまさに國家社會主義である。而もそれを『腐儒俗吏』と罵らるゝ學者や官吏が主張してゐたのである。)後者は『コムミユニスメぢやの或はソシアリスメ抔申す』歐洲の經濟學である。『天下の人民を各々勝手に任せて置ては』貧富の差が甚だしくなる故に、『衣食住を始め、其外私有の地面器物及び產業に至るまで、すべて人々に任せる事をやめ、各人の私有といふものを合して、悉く政府で世話をやいて、右の如く貧富のない樣にしようと云ふ、……其制度の嚴酷なること實に堪ゆべきにあらず。例の所謂不羈の情と權利とを束縛……することと此上もなく甚だしい。』これらの論はいづれも天賦の自由を害ふ論である。個人の自由や所有權が確認せられてこそ人々は互に競爭して己れの幸福を求

めることが出來る。世の中の開化や國家の富は皆この競爭に基くのである。だから國家は出來るだけ個人に干渉せず、自由に放任し自由に競爭させなくてはならない。即ち經濟は無政府主義でなくてはならない。それによつて起る經濟の動きが『自然の道理』であり、人爲的な統制はこの道理を破るものである。貧富の差も亦自然であつて、これを均しくしようなどとすべきでない。自由競爭であればこそ愚昧懶惰なものも勉强し利巧となるが、然らずば彼らは努力せず貧困はますます增すわけである。——我々は以上の反駁が實に類型的に資本主義的であることを認めなくてはならぬ。しかも加藤弘之はこの反駁を以て主として『腐儒抔』の國家社會主義に對してゐたのである。

(一) 眞政大意。明治文化全集、五、一〇〇頁以下。

このことは土地私有の問題についても露骨に現はれてゐる。普天の下王土に非ざるはなしといふ如き『腐儒』の思想は、天下の國土を一君主の『私有』となす開化未全の謬想である。(二) 天賦の人權によれば土地は人民の私有でなくてはならない。『西洋各國にては夙に所有の眞理を悟りしより、政府人々の私有地を

認許して、敢て天下の全土を一君主の所有とすることなきに至れり。本邦にても先年より此理に從つて人々の私有地を認許し玉ひ、殊に地劵の制を設けて私有を保護するの道を確定し玉ひしは、實に良政と稱すべし。』しかも當時に於ては世人はなほこの私有を理解し得ず、土地は公有であると考へてゐた。『かく人々謬見を脱せず、眞理を悟る能はざるは、固より二千餘年來因襲の習慣に出ると雖、彼普天王土と云ひ、富有天下抔云へる語亦大に之れが原因となり、殊には國學者流が頻りに愚論謬説を主張せしより益々世の惑を增す事となれり。』これを云ひかへれば、土地の私有は二千年來の傳統を破るところの新しい眞理である。

(一) 國體新論、同前、一一二頁、一一六頁。なほ私有問題については、福澤、西洋事情外編、卷之三、參照。

これらの議論によつて見ても、天賦人權説が日本古來の社會主義的傾向をいかに猛烈に駁擊したかが解るであらう。町人根性はそれによつて自ら包含せる個人主義を自覺したのである。

しかしこの個人主義が功利主義と結合してのみ立ち得るやうな個人主義であつたといふことは見失はれてはならぬ。個人及び個性の尊重そのものは必

ずしもブルジョア精神のみの産物ではなく、また必ずしも功利主義と結合するものでもない。個人はあくまでも社會に於ける個人であり、社會に於てのみ孤立し得るものであるが、――從つて社會よりも先なる獨立の個人を主張する意味に於ての個人主義は單にブルジョア社會の想定に過ぎないのであるが、――しかし社會に於て個人が孤立し得るといふことは、社會の中に個人が影を沒するのでないといふことを意味する。いかに社會が個人よりも先であると云つても、その社會は個人に於てのみ社會なのである。即ち社會は個人を離れた全體性なのではなく、個人に於ける全體性なのである。人間が個人であると共に社會であるといふ人間の二重性はあくまでも見失はるべきではない。その限りに於て個人的人格の尊嚴はあくまでも主張せられねばならない。しかしその尊嚴が個人に於ける全體性に根ざすのであることを顧みるならば、かゝる個人主義が自由主義的功利主義的個人主義と異なつて、社會主義と辯證法的統一をなすものであることは、容易に理解せられるであらう。天賦人權說の導き入れた個人主義は決してこのやうな人間の二重性に基くものではなく、たゞ一面的に

個人を社會よりも先としてその個人に於て人間本來の姿を認めるものであつた。だからそれはあらゆる全體性の力説に對抗して著しく利己主義的な色彩を持つたのである。

明治の初期に日本に於て歡迎せられたベンザムによれば、(一)『自然は人類を二つの主權者の、卽ち苦痛と快樂との支配の下に置いた。』苦痛と快樂とは我々の當爲と必然とを決定し、我々の行爲・言說・思想を支配する。この決定・支配を承認するのが功利性(Utility)の原理である。功利性とはあるものが利益・快樂・善或は幸福(これらは同一物である)を產出するその性質に他ならない。人は幸福が何であるかを決定し難いといふが、しかし快樂苦痛が何であるかを知つてゐる限り幸福が何であるかもすべての人に解つてゐるのである。それに反して正義が何であるかといふ問題こそ容易に決定し難い。それはその時の事情による。幸福の最大量を產み出すものが正しいのである。正不正の標準は最大多數の最大幸福として形づけることが出來る。そこで行爲は快樂と苦痛との量の計算によつて定められる。然し自分にとつて最大の幸福をもたらす行爲が他の

人々に不幸をもたらすとすればどうなるか。そこに自己優先の原理がある。己れの最大幸福が先である。他の不幸に對する同情によつて己れを抑へる場合にも、その同情の根源は利己に他ならぬ。從つて社會の最大幸福を欲するのは、この幸福が自分の最大幸福に寄與するからである。しかしかくすべての人が己れの幸福をのみ目ざすとすれば、これらの人々が萬人の幸福のために共同の動作を取るのは何故であるか。利害の共同があるからである。それに基いて正直は最良の政策であるといふ事が可能になる。だから一般に利害の打算が道徳を産み出すといつて差支へがないのである。(二)

(一) Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Chap. I. ——ベンザムの著書は、明治十五年に『政治眞論』藤田四郎譯。同十六年『利學正宗』陸奥宗光譯。同年『新聞演說自由論』、野田種太郎譯、などとして紹介せられてゐる。ベンザムはベンタムとも書かれてゐるがいづれでもよい。正確にはベンゼムとベンザム、ベンテムとベンタムとの中間である。

(二) Leslie Stephen, The English Utilitarians, Vol. I, p. 310—315.

　右の如くベンザムの功利主義は明白に利己主義的快樂說としての正體を露出してゐるのであるが、功利主義 (Utilitarianism)(一) といふ一つの主義を初めて明か

に標榜したジョン・スチュアート・ミルは、この正體を隱すために利己主義的色彩を出來るだけ洗ひ去らうと努力した。功利主義者が道德の標準とする幸福は『當人自身の幸福ではなくして關係者全部の幸福である。……ナザレのイエスの黃金則の內に我々は功利の倫理學の完全な精神を見出す。己れが他より爲さるることを欲する通りに己れ自ら行爲しさうして隣人を己れ自身の如く愛すること、それが功利主義道德の理想的完成である。この理想に出來るだけ近づく手段として功利は次の如きことを命ずるであらう。卽ち第一には法律及び社會制度が個々の個人の幸福或は利害を出來るだけ全體の利害と調和させるべきであり、第二には人の性格の上に大きい力を持つてゐる敎育と輿論とが、その力を用ゐて個々の個人の心中に自己の幸福と全體の福祉との間の離すべからざる聯關を設定すべきである。』(二)こゝに功利主義はナザレのイエスをとりこにした。しかし快樂を意味する幸福が人間行爲の最終目的であり道德の標準である場合に、功利(卽ち快樂)(三)がいかにして右の如き調和や聯關を命じ得るのであらうか。全體の幸福が個人の幸福よりも高い價値を持つと云へばすでに幸福

を測る一層高い標準を許したことになる。これを許さずして『なすべきこと』を說くとすれば、それはたゞ『幸福の計算』による外はない。この計算に關して、ベンザムがたゞ幸福の量のみを認めたに對してミルは更に幸福の質を認めた。『或種の快樂が他の快樂よりも一層好もしく一層價値があるといふ事實を認めるのは、功利の原理と牴觸するものでない。……二つの快樂に於て、兩者を經驗せる人のすべてが、或は殆んどすべてが、何ら道德的義務の感情と關することなしに、決定的にその一方を優れりとするならば、それは一層好もしき快樂である。（四）』しかしこれは果して快樂の優劣をたゞ快樂自身の立場に於てのみ決定したものと云へるであらうか。快樂の優劣は多くの人の經驗の一致によつて定められるといふ。しかしこの經驗の一致はそれと一致せざる快樂感を覆へし得るものではない。ベンザムに於ては快樂の計算は人を引きつける度によつてなされた。だから感覺的快樂が最も強く人を引きつけるならば、その人に於てはそれが最大の快樂である。たとひ他の人々が精神的快樂を感覺的快樂よりも好んだとしても、それは感覺的快樂を喜ぶ人の快樂感を左右することは出來な

い。同様に極めて少數の聖者の淨福は、多くの世人の經驗と一致しないにしても、それによつて最高の幸福たることを失ふものではない。然るにミルは、一方に於てベンザムが動物的幸福をも認めたことを賞讃しながら、他方に於て一般人が動物的快樂よりも精神的快樂を愛するといふことを『疑ふべからざるを事實』[五]として承認し、その上に多數者の經驗の一致なるものを据ゑてゐるのである。こゝに人の能力の『高下』がすでに前提せられ、愚よりも賢、利己よりも他愛が『より高い』ものとして承認せられてゐる。『より高い能力を持つものは幸福となるためにより劣等な型のものよりもより多くを必要とする、恐らくより強い苦しみに堪へる、……しかしかゝる負擔にも拘らず、彼は決してより低い生存の段階と思ふものに沒落し行くことを欲することが出來ない。……それはすべての人が持つところの威嚴の感に基いてゐる。』[六]即ち高下の價値の區別には人の威嚴さへもが根柢として認められるのである。快樂を最高原理とする立場はもはや全然維持せられて居らない。快樂の優劣は快樂の計算によつて決定せられたのではなく、より高い原理によつて決定せられたのである。さうし

てそれは、あらゆる社會關係に基礎を與へるところの、社會生活の基礎的條件である。それに合ふものは高くそれに背くものは低い。個人の幸福は反社會的でないかぎり善なのである。だからこそ個人の幸福を全體の幸福に調和聯關せしむべしといふ命令が現はれて來る。かく見ればミルの功利主義はその本質に於て功利を最高原理とするものではない。しかもそれは功利を最高原理とし、ベンザムの説を完成するものとして力説せられた。この詐術の内に功利主義の最大の意義が存するのである。即ちそれは本來功利主義的でない價値の原理を承認しつゝ、その原理によつて優劣を定められるところの幸福をば、逆に右の原理の根柢に置いたのである。幸福が人間の行爲の唯一の目的であり、從つて道德の標準であるといふ根本命題は、その幸福が實は個人の幸福ではなくして全體の幸福なのであるといふ主張に支へられてゐながら、しかも全體の幸福が個人の幸福よりも高い價値を持つといふ價値の判定に基くものではなく、それに先だつ根本原理だとせられるのである。これは明かに利己主義的快樂説が利他主義の衣裳をつけたものと云はなくてはならない。だから個人の

幸福を全體の幸福に調和させるといふことは、實は全體の幸福を目ざすのが個人の幸福を獲得する最もよき手段であると敎へるに他ならない。『イエスの黄金則』を理想としながらあくまでも『功利』を原理とせずにゐられないといふことは、いかに徹底的にブルジョワ精神が支配してゐるかを示すものである。

(一) ミルの著 Utilitarianism は明治十年、西周譯『利學』、同十三年、澁谷啓藏譯『利用論』として紹介せられてゐる。同書の初版よりは十三年、十五年の後である。

(二) J. S. Mill, Utilitarianism, 5. ed., p. 24—25.

(三) 同前、八頁。

(四) 同前、一一—一二頁。

(五) 同前、一二頁。

(六) 同前、一三頁。ミルはこの威嚴の感も亦幸福の本質的な部分であるといふ。なぜなら威嚴の感に牴觸するものは、瞬間的な場合を除いては、欲望の對象たり得ないからである。しかしこの理由は威嚴の感が高下の價値の區別の根柢となり、從つて幸福を決定することを示すのみであつて、幸福の部分であることを示しはしない。

ベンザムが功利主義の正體を示し、ミルがそれを利他主義的に化粧したとすれば、この功利主義が仁義を表にかゝりて家のため身のためにすといふ町人根性

と本質的に異なるものではないことは明かであらう。然るに町人根性は仁義を表にかゝるに急であつて、根本的に道德の原理に立ち入り古來の幸福說を蘇生させるといふ如き學問的な仕事をすることが出來なかつた。だからこの缺陷を補ふがために、一方に於て町人根性が依然として賤しめられてゐるに拘らず、他方に於てそれと本質を同じくする英國の町人根性が、文明開化の精神として歡迎せられたのである。特に著しいことは、封建道德の打破のために、日本の町人根性が役立たないに對して文明開化の精神が力強く役立ち得たといふことである。

文明開化の先覺者福澤諭吉は徹頭徹尾功利主義者であつたが、その功利主義の宣傳にとつて最も有力であつたのは封建道德の攻擊である。彼は私裁の不可を論じて『敵討』を攻擊した。赤穗義士は義士ではなくして罪人である。(一)また主君のために一命を捨てることを直ちに忠臣義士と稱することにも抗議した。その死が『世を益する』ものでなければ無駄死である。『この敵討を遂げこの主人の面目を立てれば必ずこの世は文明に赴き、商賣も行はれ、工業も起りて、一

般の安全繁昌を致すべしとの目的あらば、討死も敵討も尤のやうなれども、事柄に於て決して其目的ある可からず。且彼の忠臣義士にも夫程の見込はあるまじ。(二)』この種の忠臣義士は『一兩の金を落して旦那への申譯』に首をくゝつた權助と擇ぶところがない。古來眞に義士と稱すべきものは、『唯一名の佐倉宗五郞あるのみ。』

(一) 學問のすゝめ、六。全集第三卷、四七頁。
(二) 同前、七。同前、六〇頁。

この福澤の論は賴山陽の日本外史がなほ力強く支配してゐた當時の思想界に於ては驚くべき綦言と見られたのであるが、しかし自由民權の大勢はその反封建的色彩に共鳴して、そこに含まれた功利主義をも共に飮み下したのであつた。卽ち右の如き封建的道德に現はれた獻身的態度、——何らか個人以上とせられてゐる全體的なものへの個人の奉仕、——は無視せられて、個人の幸福と一致すべき『一般の安全繁昌』が目標として力說せられたのである。だからこの新しい立場に於ては、出來るだけ命を惜み、出來るだけ己れの利を計るのが、同時

に『世を益する』ことになる。『貨殖家の欲情いよ〳〵盛んにして富國の道いよいよ進み、世界中の大欲國にして始めて大富國の名をなすべし。富豪の經營非難すべからざるのみか、國のために姑く敬意を表すべきなり。(一)』かくして資本家は忠臣義士に代つて最大多數の最大幸福を計るところの最も正しい人間になつたのである。

(一) 福翁百話。全集七、一三四頁。

このやうな功利主義が常識的にいかに歡迎せられたかを語るものは、關新吾の『情欲を專らにすべきの論(一)』である。『抑も人の此世に出産する目的は……己れが欲望を滿足し愉快を盡し幸福を極めんが爲めに相違なし。』『されば幸福を欲する一念は一國社會を維持强固ならしむるの第一元素』である。『私利は公益の資本なりとは實以て古今の金言なり。成る程人々自ら利するといふ心があればこそ、國の爲めとか世の益とかを計る者なり。……然るに世の御、武、家、様、流で固守する人は、何にぞと云へば國の爲にせよ、然し欲心は絶てよと吐き廻らるゝは、甚だ以て心得られぬ事なり。』この種の常識がいかに一般にひろまつて

ゐたかは、明治二十年代の西鶴の復活を初めとして、その後日本の文藝が常に力強く快樂主義的傾向に支配せられて來たことによつても示されるであらう。それはまさに新しく勃興し來る資本主義社會のイデオロギーであつた。さうして特に大阪の實業家によつて代表せられ、その實業家の勝利と共に實質上現代の日本を支配するに至つたイデオロギーであつた。それが恰も英國自由貿易の最盛期、卽ち英國資本主義の黄金時代の哲學者の思想によつて指導せられたものであつたといふことは、この思想の攝取が日本の資本主義の發展のためにいかに必然的であつたかを示すものである。

(一) 俗夢驚談。 明治文化全集、五、一四二頁以下。 明治九年の作。

かくして我々は功利主義的個人主義が現代日本の建設のための強い動力であつたことを承認しなくてはならぬ。この形態に於て町人根性が現代の支配的精神となつてゐるのである。さうして、前に云つたやうに、現代の危險はまさにこの點に存するのである。

危險は取り除かれなくてはならぬ。即ち町人根性の支配は打破せられなくてはならぬ。かくいふとき人は直ちにこの打破の運動がブルジョワジーに對するプロレタリアートの階級爭鬪に外ならぬと考へるであらう。しかし吾人の見るところを以てすれば、プロレタリアートの階級爭鬪なるものも、まさに顯著に町人根性の支配の下に立つてゐるのである。

七　將來への展望

プロレタリアの『階級』は經濟的利害による統一として把捉せられてゐる。從つてその爭鬪を導くところのもの、或はプロレタリア意識の具體的地盤をなすところのものは、常にこの階級の經濟的利害であるとせられる。さうして經濟的利害に斯かる根本的な地位を與へる立場こそは、まさに町人根性にほかならない。人はこの經濟的利害が『個人』のものであるか『階級』のものであるかによつて根本的な別を生ずると主張するかも知れないが、しかし階級がすでに

經濟的利害による統一に過ぎないとすれば、それも畢竟ヘーゲルの所謂 bürgerliche Gesellschaft（ブルジョワ的利益社會）に屬するものである。そこは丁度人倫的統一の失はれた場所であり、從つて功利主義の地盤となる。階級爭鬪はその嚴密な意味に於ては町人根性の内輪喧嘩である。

もとより我々は現在の資本主義打倒の運動が社會的正義への熱烈な希求と結びついてゐることを否認するのではない。むしろこの理想主義が青年を左傾せしめる主力であるとさへも考へるのである。しかしそれと共に我々は、社會をたゞ利益社會としてのみ把捉する階級爭鬪の理論と、社會を特に犧牲社會として把捉する實踐的理想主義との間の、無自覺的な混濟・結合が一般に行はれてゐることをも認めざるを得ない。理論的には階級は經濟的利害による統一とせられる。しかも實踐的にはプロレタリア階級の全體性は個人を犧牲的に服屬せしめる生の共同であり、その共同の實現に於て人類の解放が成就せらるる如き『利害以上のもの』として取扱はれる。かゝる生の共同態としてのプロレタリア階級といふ如きものは現實には存しない。だからそれは理想である。

この理想の情熱に動きつゝ、理想的に目ざされた階級の全體性の代りに現實に存する經濟的利害の共同を置き、しかもその代用には氣づかない。このやうな錯覺が左翼の運動をしてヒステリーに酷似せしめるのである。我々はかゝるヒステリー的運動によつて冷たい現實としての町人根性の支配が覆へされ得るとは信じない。況んやその運動の戰術が特に顯著に町人根性的であるに於てをやである。然らば我々は一體何に望をかくべきであらうか。

我々はこゝにヘーゲルの人倫に關する深い洞察を想起せざるを得ない。利益社會はたゞ直接の生活共同態の否定態としてのみ意味を持つのである。それは更に止揚せられて自覺せる人格的共同社會に發展しなくてはならぬ。從つて利益社會は人格的共同態を實現するための不可缺の契機となる。それは直接的生活共同態を人格的共同態に發展せしめる熔爐である。生活の共同が根強ければ根強いほど、その否定を通じて實現せられる人格の共同も亦力強いものとなるであらう。

この視點から我々は日本に於ける直接的共同社會の根強い力を意義深く眺

めざるを得ない。 共同社會的自覺が稀薄にされたといふことは、未だ直ちに共同社會そのものが破壞し去られたといふことではない。 ヘーゲルに於て自然的な精神としての人倫的實體とせられた『家族』は特に顯著に日本に於て根を張つてゐる。 既に說いたやうに、德川時代の町人根性は利福を最高目的とする利己主義に到達しながらも家の全體性を捨てることが出來なかつた。 その不徹底を脫して歐洲十八世紀の個人主義に歸依した明治の初期に於ても、なるほど政治的・法律的には個人主義であるが、家族の中へは遂にそれを持ち込まうとしなかつた。 封建的な忠義を功利主義の立場から勇敢に攻擊した福澤諭吉すら、孝行は親子の間の『自然の情』として熱心に支持してゐる。『利のために非ず、名のために非ず、唯己が親と思ひ天然の誠を以てこれに孝行すべきなり[一]。』また『情欲を專らにすべきの論』を書いた關新吾も、その『眞正孝行論』[二]に於ては、孝が德の本であり、親に對して柔順・尊敬・愛重・保養の四德を全うすべきであると說く。功利主義快樂主義は家族にまで侵入し得なかつたのである。 このことは日本人が、利害打算を最高の原理として認めた時にさへも、なほ利害打算の侵入を許

さない直接の生活共同態を保持したことを意味する。

(一) 學問のすゝめ、七。全集三、六九頁。
(二) 俗夢驚談。明治文化全集、五、一四五頁。

そこで我々は次のやうな珍らしい現象を眼前に眺めてゐる。家族の全體性を解體せしめたものは、マルクスも云つてゐるやうに、ブルジョワ精神であつた。『孤立せる個人』の立場が家族をも契約的・利益社會的な結合に變化せしめたのである。然るに日本では、『孤立せる個人』の立場を打破すべき筈の社會主義が、今熱心に家族からの個人の解放を叫んでゐる。さうして家族關係を金錢關係に還元した筈のブルジョワ階級が家族主義を鼓吹し孤立的個人の立場を打破しようとしてゐる。だから家族の問題に關する限りブルジョワ階級が社會主義的であり左翼運動家が個人主義的なのである。この現象は家族の全體性が現實に於て未だ解體せられてゐないことを示すにほかならぬ。法律の條文の何處にも認められてゐない家族の連帶性が現實には未だ生きて居り、さうして青年學生を煽動する極左運動が丁度この箇所に嫌がらせの鋒を向けて行くといふ

やうな日本獨特の現象は、すべて右の事實に基くのである。

家族が現實的に生きてゐるといふことは、たゞ單に家族のみの獨立の問題ではない。それは一般に生活共同態が有力であることの一つの指標である。だから我々は家族を有力に存在せしむるやうな生活態度を、卽ち全體主義的な態度を、社會的結合のあらゆる型に於て見出し得るであらう。

手近かに友人の共同態を取つて考へて見る。一般に眞の友情は犧牲的な態度の上に立つてゐるのではあるが、しかし日本に於ては特にそれが目立つて現はれてゐる。こゝでは利害打算は『水臭い』として感ぜられる。從つて利害打算の明白に見えるところでは、眞の友情は成立しない。すでに友情の成立せるところに於ては、犧牲的態度は暗默の內に豫期せられてゐる。友人に賴まれて『いやとは云へぬ』といふ心理はその一例である。歐米人ならば利害關係上否といふべきところは明白に否といふであらう。また賴む方でも明白に相手の利益に反することは賴まないであらう。互に相手の利害を尊重すれば、利害の放棄は賴みもせず賴まれもしない。たとひ賴まれて否と云つてもそれは當然

のことであつて友情を害しはせぬ。從つて『いやと云へぬ』といふ現象は現はれない。もしあればそれは性格の弱さ以外の何ものをも意味しないであらう。然るに日本人は、通例の場合、否と答へるのを冷酷に感ずる。さうして自らの冷酷に堪へるよりもむしろ自らの利害の犧牲に甘んずることを撰ぶのである。このやうな殉情的態度が日本人に於て極めて容易に現はれ得ることは、理論上情愛の感傷主義を排してゐる左翼の鬪士自身が最も手近かな例を提供する。彼らはその戰友的な友情の故に易々として自己の利害を放擲するのである。

我々はかゝる殉情的な犧牲的態度の内に曾て切支丹の殉教者や鎌倉時代の慈悲の行者に現はれたと同じ性格を讀み取ることが出來る。この性格はそれぞれの時代にそれぞれの異なつた觀念形態を以て現はれてゐるのであり、さうしてその時代的な特殊性は利益社會的構造の變動にも基いてゐるであらう。しかしかく異なつた形態におのれを現はす性格自身は共同社會的構造にほかならない。

町人根性の勝利以來、犧牲的態度はしばしば冷笑や嘲笑を以て迎へられた。

例へば自然主義の作家は、福澤諭吉が『義士』を冷笑したと同じ態度であらゆる犧牲的態度の裏に利己心を讀み取らうとした。かくして自分が『臆病』であり『卑屈』でありケチ臭い利己主義者であるといふことを、誇らしく標榜するやうな型の人さへも現はれて來た。しかしこのやうな卑下慢の冷笑を以てさへも、犧牲を怖れることを恥ぢるといふやうな心持は掃ひ去ることが出來ない。犧牲的であることは依然として『勇敢』なことであり、犧牲を逃げることは依然として『卑怯』『腰抜け』なのである。利害打算は單に『水臭い』ことであるのみならす、更に『きたないこと』『ケチ臭いこと』として嫌惡せられる。この心持は右と左とを問はず、人が純情を以て動くときに必ず發露してくるのであつて、こゝにも左傾學生の如きが手近かな例を提供してゐる。かゝる心持は經濟的利害を最奥の動力とする立場からは決して生じない。それは犧牲社會に基いた尊卑の道徳である。曾て戰國時代の武士がその一揆運動の中から作り出した『卑怯を恥づる』道徳と根柢に於て相通ずるものである。これをもまた我々は、利益社會的に說き得ない我々の性格として承認しなくてはならぬ。

我々は町人根性の支配を見て來た。しかも我々は町人根性的でない我々の性格が事毎に發露してゐるのを見る。犧牲的態度とは死ぬことに於て生き、否定を通じて蘇るところの辯證法的態度である。個人は全體への沒入によつて眞に個人を活かす。かゝる態度の生起する場所は共同社會であつて利益社會ではない。その共同社會は家族や友人・同志等の團結として底力強く生きてゐる。我々はこれを利益社會的な否定を通じて人格の共同にまで高めなくてはならない。そこに實現せられるものは利益社會的な構造を持つた國家ではなくして、眞に自由なる人格の國としての國家である。それは既に我々が『國のため』といふ場合の『くに』として豫感せられてゐる。それが現實的にどれほどの力を持つかは、國家が法律によつて承認してゐる弗買ひさへも『くにのため』にならないといふ印象の下にいかに隱蔽せられなくてはならなかつたかによつて示されてゐるであらう。『くに』の前には國家の承認も力を持たなかつたのである。『くに』として把捉せられた全體社會は利益社會を含んだ共同社會であつて、單なる共同社會でも利益社會でもない。かゝる全體社會こそ社會的

正義の實現せらるゝ國として我々を引き寄せて行くものである。
かくして我々は結論することが出來る。町人根性の危險を超克するものはまさに共同社會の自覺である。我々の內には共同社會はなほ健全に生きてゐる。言ひ換へれば我々に於て『人倫』はなほ喪失せられてゐない。我々はそれを自覺に高めなくてはならぬ。

昭和六年七月稿、十年七月加筆。

日本語と哲學の問題

一　國民的特性としての言語

この小論に於て試みるのは、日本語といふ一つの特殊な言語を通じてこの民族の精神的活動の根本的な一面を解釋しようとする精神史的な考察である。だからこゝには當然、理解によつて接近すべき精神史的な世界が既に純粹なる言語に表現せられてゐること、從つてフンボルトの云つた如く、一つの民族の精神的特性と言語形成とは密接に融合せられたものであり、もしその一つが與へられれば他はそこから充分に導き出され得るといふことの認識を先立てねばならない。がこの點に就ては自分は、近ごろ田邊教授が諸種の論文に於て極めて明快に說かれたところに、卽ち言語は『生そのものの不斷なる自己解釋乃至

自己表現の過程』たることを本質とし、『實踐行動の立場に於ける完結なき浮動進行の試立的過程』として論理及び藝術の立場と異なり、『理解の框』『型』として歴史認識の上に働くといふことの詳細な論證に從ふものである。もしこゝに蛇足を添へて反省して置くべき點があるとすれば、それは言語の本質に就ての考察が生の基礎的な構造から一層根本的になされるに從ひ、言語の民族的歴史的なる特性が眼界の外に置かれるに至つてゐるといふ點であらう。言語が一つの民族の歴史的體驗を荷ふ集團的體驗の表現であり、それぞれの民族に特有なる體驗を普遍的に意味すると云はれるときには體驗の表現といふ言語の本質に卽してその體驗が民族的歴史的に特殊なものであることを强調してゐるのであるが、更に進んでこの體驗の表現といふことを歴史的世界の構造から、或は Dasein の構造から明かにしようとする場合には、それは歴史的世界そのもの生そのものの構造の問題となり、かゝる生がいかにして特殊な姿に現はれるかは觸れられないことになる。『言語の相違』を言語研究の主題としたフンボルトにあつては、前の場合に擧げた如き特殊性の問題が强い關心の對象であつた。

彼によれば言語は民族の精神が外に現はれたもの、『一の國民的個性的生活の精神的呼吸』であり、言語の構造は國民の精神的特性そのものである。さうしてかゝる特性は、人間の精神力の生產、『人間の精神力が種々の形に現はれること』として、世界史が己れの內より明かに展開せしむべき究極のイデーとせられる。特性の問題は歷史の形而上學と連絡せざるを得なかつたのである。さうしてその言語の研究は、結局、言語の相違及び民族の區分と『人間の精神力の生產』との關聯を主題とするところの、精神史的理解の努力にほかならなかつた。これに反してハイデッガーがその驚くべく綿密な Dasein の存在論的分析にもとづいて言語の構造の存在論的存在法的全體を明かにしたときには、言語の民族的な相違の如きは全然問題とされなかつた。彼に於ては言語は『話し』Rede の外に云ひ出された有りさまであり、Rede は『自らの存在に於てその存在自身にかゝはれる、從つて既にその存在を了解せる存在者』たる Dasein が、その自己了解性を分肢する『有りかた』である。さうしてかゝる『有りかた』は、Dasein の『世の中にあること』として他のあらゆる有りかたと密接に關連する。世の中にあること

の自己開示性 (Erschlossenheit)、それを構成する有りかたとしての自己發見性 (Befindlichkeit) や了解 (Verstehen)、了解の內に可能性として含まれたる解釋 (Auslegung)、解釋の分岐體としての陳述 (Aussage)、陳述の一つの意味たる傳達、——かくの如き種々の有りかたとの相關に於て Rede といふ有り方は理解せられるのであつて、その點から云へば Dasein の構造全體の理解なくしては言語の構造もまた理解せられないことになる。このやうに根本的な言語の本質の開明は、彼自身の自負してゐるやうに、未だ曾て試みられなかつたところでもあらう。しかし我我はそこに言語の相違が何であるかを見出すべき手がかりは與へられて居らぬと思ふ。それは同時にまた一つの民族の精神的特性が何であるかを見出すべき手がかりをも與へて居らぬといふことを意味する。さうしてそれはハイデッガーの存在論に於ては當然のことなのである。彼の力說する Dasein は根本に於ては個人であつて、個人的・社會的なる二重性格を有する人間存在ではない。從つて彼は言語を個人と道具との了解的交涉の場面から取り出したのであつて、人と人との間の實踐的交涉の場面から取り出したのではない。だから彼の

綿密を極めた分析も『共に生き共に語る相手なしに言語が發達するといふ無意義なこと』(マルクス)を取扱つてゐるに過ぎない。言語の本質の根本的な開明は單にDaseinの構造全體の理解によつてのみ得られるのではなく、かゝるDaseinが嵌め込まれてゐる社會存在の構造全體の理解を俟たねばならぬのである。しかし社會存在の構造もこれを社會の身體から引き離して考察するならば言語の相違や民族の精神的特性と無緣なものになる。社會存在の場所的性格を把握することのみがこれらの問題を正しく解決せしめるであらう。ところでこの場所的性格への通路を提供するものは、風土或は水土と呼ばれる現象である。かゝる現象を介して社會の身體を捕へ得たのちに、初めてハイデッガーの所謂道具との交渉が具體的な意義を持ち來るのである。人がbesorgendに出合ふ『手近かなもの』との交涉に於て、その『何のため』『何を以て』は社會存在の場所的性格の方から限定せられて來る。例へば太陽、山、河、草木、野原等々の『道具』は、何處でも同じ性格、同じ用を以て交渉せられるのではない。太陽が焰けつく如く熱い場合と幽かな暖かさをしか感じさせない場合と、或は山野が旺盛なる植

物に覆はれてゐる場合と一滴の水もなく乾燥してたゞ死骸の如き岩と砂とのみである場合と、そこに存する『何を以て』は明白に異なつて來る。然らばそれぞれの場合の交渉も、卽ち『その中』(Worin)も特殊な性格を帶びざるを得ぬ。然るに『その中』こそまさにDaseinが存在論以前に既に存在的に持つてゐる存在了解に他ならない。存在了解の特殊性は卽ちDaseinの有り方の特殊性であり、それは更にDaseinの自己了解性を現はす仕方の特殊性として、卽ち言語の特殊性として、現はれざるを得ぬのである。かく考へれば言語の民族的相違の問題は言語の最も深い根柢とからみ合つてゐるのである。かゝる相違を捨象して言語の本質を考へることは、具體的に言語を取扱ふことにはならない。フンボルトが『言語の構造は國民の精神的特性そのものである』と主張したことは、非常な卓見だと云はねばならぬ。言語の如き具體的な生の表現は精神史的な理解なしに取扱はれ得ないのである。言語を人間存在の根柢から說かうとする場合にさへもこの事は動かない。それぞれの特殊な言語を離れて一般的言語、などといふものが何處にも存しないことは、何人も認めざるを得ない明白な事

實である。

二　日本語の特質

さてこゝに『日本語』を捕へて、これを民族的歴史的に特殊な精神生活の充分な、あますところなき、從つて客觀的把捉を可能にする表現と見るとき、先づ我々の興味を刺戟する點は、純粹の日本語を以て書かれた文藝及び歴史書が他に向つて誇るに足るだけ豐富であるに拘らず、同じく純粹の日本語を以て敍述せられた學問的思想の書が極めて乏しいことである。これは日本人が學問的にものを考へなかつたことを示すのではない。古い時代にさへも佛教及び儒教に於て日本人がかなり深く哲學的な思索を試みたことは何人も承認せざるを得ないところである。しかし日本人がかゝる思索を純粹の日本語によつて試みたのでなかつたこと、卽ち精神生活の有力な一面たる思索が日本語に於て表現を見出さなかつたことは、こゝに顯著に示されてゐると思ふ。もとより日本人

は、現代ヨーロッパ人がおのれの言語を以て見るに足るほどの精神的創造をなし得るに至つたよりも遙か以前に、ギリシアの抒情詩にも匹敵すべき優れたる抒情詩をおのが言葉によつて作り出し得たほど言語を發達させてゐた。しかも佛敎や儒敎のすでに高度に發達せる概念的知識を受け容れた際には、直覺の表現・個性の表現に於てあれほど自由であつた言語を以てしても、容易に論理的な概念內容を表示し得なかつたのである。だから人々は漢語漢文を以て考へ漢語漢文を以て敍述した。これによつて漢語は日本人の思想の機關とされ、漸次日本語化さるゝにも至つたのである。しかしそのために學問的用語と日常語及び文藝語との間には常に或る距りが存せられ、從つて日本語は言語としての純粹の立場を比較的よく保存したものとなつた。それは知識的反省以前の體驗の表現として極めて豐富であり、無反省なる自然的思惟を論理的に發展させることなく常により強き情意の表現とからみ合はせる如きものとなつた。この點から云へばフンボルトの如く言語を『思想』の表現として力說し、言語と知的活動との不可分性を關心の中心に置くことは、日本語に對しては一面的に過

ざると云はなくてはならぬ。日本語に於てはむしろ感情や意志の表現が表に立ち、直接なる實踐行動の立場に於ける存在の了解の表現としての趣を極めてよく保存してゐるのである。日本文藝に著しい一つの表現樣式として、言葉の知的內容からは何の連絡もない言葉をたゞ音の同一・類似によつて連絡させつつ、しかもその感情的情緒的な內容のつながりによつて一つの具體的な感情の表現をなし遂げるといふやり方が高度に發達したのも、日本語の右の如き特性にもとづくものであらう。さうしてこの特性はやがて日本民族の精神的特性にほかならぬのである。かゝる點より云へば日本語は、『言語』を通じて精神生活を解釋しようとする試みにとつては特に興味深いものと云はなくてはならぬ。

ヨーロッパの學問を力強く受け容れた現代に於ては、事情は幾分異なつてゐる。曾て我々の祖先が、外より學問を傳へた漢語をそのまゝ學問的用語として用ゐたのとは異なり、現代に於てはヨーロッパの高度に發達せる概念的知識を我々自身の學問的用語によつて現はしてゐるのである。しかしこゝにも我々は日本

に特殊な現象を見出さざるを得ない。曾てヨーロッパ人が古典語を外より受け容れそれによつて思索したことは、我々の祖先が漢語を以てしたと全然同様であるが、しかし今や我々のやつてゐることは、この『漢語』を以てそれと著しく傳統を異にしたヨーロッパの思想を現はすといふことなのである。もとよりこゝに用ゐられる漢語は、たゞ單語としてであつて文章としてではないが、然しそれにしてもこの仕事は、ヨーロッパ人が自國語に受け容れた限りの古典語を主として用ゐつゝ支那印度の思想を敍述するといふやうな仕事をやつたときに、初めてその比儔を見出すべきものであらう。しかもこの、ヨーロッパ人の決してしさうにない仕事を、日本人は力强い言語上の革命を以てなし遂げたのである。卽ち彼らは日本語化した漢語の新しい組合はせによつて、漢語としての傳統を振りはらひ、ヨーロッパの學問の傳統をそのまゝ受け容れ得る如き新しき日本語を作り出したのである。こゝに於てこの新造語は、民族の體驗に根ざした『意味』を擔ふこと少く、初めより概念內容を表示するものとして現はれてくる。例へば『理性』といふ語は、道理、無理、性質、性分といふ如く日常語化された『理』と『性』

との二語を結合して、Vernunft, reason といふ哲學的概念を表示するために作られ、それと共に事差別相)に對する平等相としての『理』の概念や自有不待因緣としての『性』の概念からは殆んど手を絕つてしまつた。この種の革命は、甚だしく性格を異にし傳統を異にする他國の文化を受け容れてそれに己れを適應させようとする時に、恐らく止むを得ない、また最も賢明な方法であつたのであらう。それと共にこゝでも概念を表示する語と體驗を表現する語とが或る距りを以て對立し、日常語は學的概念に緣遠く藝術的表現に親近なる言葉として、依然として言語の純粹な姿を比較的に素朴なまゝで保つことになる。ヨーロッパ文化の流入と共に思想上には過去と絕緣するかに見えるほどの顯著な變革があつたに拘らず、言語に於てはなほこの特殊な民族の永い歷史的體驗を豐かに表現してゐるのも、その故にほかならぬであらう。これもまた我々の考察にとつて興味深い點である。

かくの如く日本語が學問的用語を常に特殊な種として特別の區域に閉ひ込んで置くといふ傾向を持つことは、本來日本人が、その無反省なる自然的思惟を

反省しつゝ論理的方向に純化發展せしめるといふ性向に於てよりも、むしろ個性の表現記述に向ふ性向に於て優れてゐたこと、從つて論理的な思索は常に外より敎へられ引き出されて動いたものであることを示すやうに思はれる。このことは日本人の精神生活が『悟性的認識』よりも道德と藝術とを主たる關心としてゐたことを意味するに他ならぬ。我々はこのやうな『悟性的認識に於ける不熱心』といふ如き特性を日本語の文法的構造のうちに顯著に見出すのである。例へば『もの』を云ひ現はす名詞は、そのものが單數であるか複數であるか、一定のものであるか不定のものであるか、一例としてであるか一般的にであるか、男性的女性的或は中性的のいづれであるか、といふ如きそのものの有り方の種々の樣態については全然介意せず、たゞ類型的にそのものを云ひ現はすことに滿足する。だから複數形もなく性の別もなくまた冠詞も伴はない。元來名詞は、客觀的にあるもの自身を示すのではなく、精神がその生產によつてそのものを把捉したところを、或は生のそれ自らの內に於けるそのものとの交涉を、表現するのであるとすれば、右の如き『もの』の見わけ方のの〻んき〻さは、そこから

悟性的認識の努力が強く發展し得ないやうな特殊な生の性格を示すと云へるであらう。更にこれらの『もの』の『關係』を云ひ現はす動詞に於ては、その現はす結合の働きが、我、汝、彼、彼女、或は我ら、汝ら、彼ら、彼女らの何れの働きであるかを問はず、たゞ類型的にあらゆる主格に通ずる働きを云ひ現はすに滿足する。だから人稱や數の別がなく、またこれらのものの不定な狀態に於て『もの』ではなく『關係』そのものを云ひ現はすを特色とする Infinitiv もない。不定法に當るものは、時の助動詞と連續して過去を現はし或は他の動詞、名詞、形容詞と連續して合成語を作る動詞の法と全然同形な名詞法である。例へば、笑ひたり、笑ひて、笑ひ事などの如き『笑ふ』の一態と全然同形なる『笑ひ』が『笑ふこと』を意味するのである。しかもこの動詞の名詞法は、時と共にその特色たる綜合の働きの表現としての意味を弱めて、名詞としても用ゐられるに至つた。例へば『笑ひ』は『笑ふこと』と共に『笑ひといふもの』をも意味し、從つて die Lache と das Lachen との如き區別を作り出して居らぬのである。後に『笑ひたり』『笑ひて』などが『笑つた』『笑つて』といふ風に發音せられるに至つた時にも、この動詞の名詞法は依

然として古い形『笑ひ』を保存してゐるのであるが、然しそのために動詞として の活用からは遊離され、一層『もの』を現はす名詞に近づいた。この傾向は或は名詞と動詞の區別少き漢語漢字の取り入れによつて激成されたのであるかも知れない。笑、惠、悲、怒、望といふ如く、漢字のあてはめによつて動詞が固定化されるといふことは、必ずしもあり得ぬことではなかつたであらう。すべてこれらのことは動詞自身が『時』を持たないといふ特徴と共に、動詞を甚だしく單純化し從つて動詞を動詞たらしめる『關係』の表現がそれだけ單純であることを示すのである。こゝにも、精神がその言語生産によつてもの〻とものとの關係を把捉する場合に、その關係を綿密に摑まうとしない傾向、云ひかへれば生がそれ自らの内に於て交渉する手近かなものをたゞ眺めやる立場から前にあるものとして非關心的に見る場合に、そこに既に理解せられてゐる交渉のさまざまの仕方を非關心的なもの〻とものとの關係として綿密に飜譯するといふ努力の少い傾向が、明かに看取せられると思ふ。

しかし以上のことは日本語が實踐行動の立場に於ける存在の了解を豐富に

含んでゐることとの證據としても解釋せられるであらう。例へば複數形の缺如は人間存在の了解としては反つて深く事態に卽せるものと見られ得る。人間は個人的・社會的な二重性格を有するものであり、從つて數的に計量せらるべきものでない。『若い衆』といふ言葉が一人の若者を指すと共にまた若者の群をも意味するといふことは、言葉が事態に忠實な表現であることを示すのであつて、言葉の未發達の證據ではない。一般に『もの』を現はす名詞の原型が『人』を現はす名詞にあるとすれば、名詞に複數形のないことも同じき根據に立つものと見られよう。樹木は本來一本でもあればまた多數でもある。その何れかに片附けて了ふのは樹木の本質に忠なるものではない。樹木が一本であるか或は多數であるかは樹木の數の問題として樹木に關して考へられることである。だから樹木そのものに於ては單數多數の別のない方が事態に忠實なのである。同樣に性の別は、人間存在にあつては、附加的な限定によつて初めて生ずるものではない。男女は根本的な區別である。從つて男女、父母、夫婦、兄妹といふ如き名詞自身が性の別を本質的に含意するのであつて、殊更に冠詞を以て示すを要

しない。もし名詞自身がこの別を含意しないならば、冠詞によつて男女の別を附加するといふことは無意義である。從つて名詞が性の別を持たない方が事態に忠なのである。更にまた動詞に人稱の別のないことは、人間の働作が個人的・社會的なものとして、いづれかの人の立場に固有するものでないことの了解を示すのである。我が見るのも汝が見るのも見る働きとして同一であるならば見るといふ動詞は形を變へるに及ばない。――なほその他の點についても同様のことが云へるであらう。然らば日本語の非分別性は、悟性による綿密な分別を加へなかつたが故に反つて眞實なる存在の了解を保存するものと云へるであらう。

このやうな長所は他方に於て『てにをは』といふ如き日本語獨特の現象として現はれてゐる。それはもの、や關係の捕へ方の極めて豐富な一面を示すものである。この助詞なるものは他國語に於ける『格』や前置詞よりも遙かに働きの多いものであつて、たゞに名詞、形容詞、代名詞等の他語に對する關係を示すのみならず、あらゆる種類の語及び文章の中間にあつて兩者を連絡させ、意味の强

調、濃淡づけ、情意上の纎細な區別、方向の指示、等の役をつとめるのである。これが日本語にとつて最も特性的なものであることは、日本人が支那の文章を日本語に近づけようとした最初の試みがヲコト點であることによつても示されてゐるであらう。てにをはの他に、こと、と、む、の、す、か、といふ如き諸語を表示する點によつて、漢語の一々に日本語的な性格を與へた時、漢文は日本語的に讀み得るものとなつたのである。ところでこの『てにをは』の最も興味深い點は、それがたゞに知的な關係の表現であるに留まらず、纎細な情意上の區別濃淡を常に多少ともに現はさずにはゐないといふ特徴である。例へば、『病雁の、夜寒に落ちて旅ね哉』といふ場合、もし第一の文章の主格を純粹に主格として現はすならば、『病雁夜寒に落つ』でなくてはならぬ。然るに我々は『病雁の』、『病雁は』、『病雁が』、『病雁も』といふ如く、種々なる感情上の區別を以て同じ主格を現はすことが出來る。病雁はこれらの『てにをは』に從つてそれぞれ異なつた性格、異なつた背景を持つたものとして摑まれるのである。のみならず右の句に於て擇ばれてゐる『病雁の』の『の』は、同時にまた『病雁の聲』『湖上の雁』『琵琶の湖』『露の命』な

どの用法に示されてゐる樣に、所有、場所、命名、比喩等の意味をも現はし得る。我我は『病雁の夜寒に落ちて』と讀む時、この『の』が右のいづれでもないことを理解すると共に、右の如き『の』の意味の餘韻を心に感じ、その點からも『病雁は』等といふ場合とは異なつたつながり方を明白に認めざるを得ない。『てにをは』の多義から來るこのやうな餘韻といふ如きものは、更に『夜寒に』の『に』に於ても強く感じられるであらう。『に』は單純に Dativ を現はすと共に、『山に住む』といふ如く位置を、『彼に劣る』といふ如く比較を、『夕に死す』の如く時を、『人に讃へらる』の如く因の意を、『雪見に行く』の如く目的を、『雪になる』の如く變化の方向を、その他なほ種々の意を現はし得るものである。『夜寒に落つ』といふとき我々は、『夜寒の時に』『夜寒のうちに』『夜寒によりて』『夜寒の地に向つて』等のいづれかの意味に決定して理解しようとしても、他の殘された意味の餘韻は必ずそこに交響し、またその交響によつてこの句の味解が確かにさるゝのである。最後の『落ちて』の『て』に至つては、前の文章を後の句に接續する『てにをは』であると共にまた『落ちつ』といふ場合の助動詞『つ』の暫止法連用法でもある。

のであるが、助動詞の暫止法としての『て』の意味は接續詞としても決して失はれて居らぬ。『春過ぎて、夏來るらし』といふ場合の『て』が明かに示してゐる樣に、それは前の文章と後の文章とを接續するには相違ないけれども、後の文章の初めに來る und, and, et, 而、等とは異なり、さしづめは『過ぎつ』といふ『過ぎ』の時を示す副詞の暫止法として密接に前の文章に結合しつゝ、その暫止の意味に於て次の文章をおのれに結びつける力を持つのである。だからこの暫止のうちにしばしば感情の餘韻を響かせ、例へば連句の第三句の、『水かるゝ池の中より道ありて』といふ如き所謂『て止め』に至つては、殆んど感動詞と同樣の働きをする。『夜寒に落ちて』の場合がやはり同樣であつて、暫止しつゝ接續する『て』はまさしくそこまでの句の感情をなみなみと湛へたものである。かくの如く『てにをは』は、特に俳句に於て顯著に生かされてゐる樣に、感情の表現として實に働きの多いものであつて、他の國語にその例を見ない。勿論右に例示した俳句は、かくの如き『てにをは』の巧みな活用によつて一つの全體的な姿にまとめられた

ものであり、從つて一人の人の運命を暗指するが如き響の豊かな藝術的形成となつてゐる。『てには』の活用が詩人の大力量に待つことは云ふまでもない。然しこゝに詩人の働き場所があるといふことは、かゝる文法的構造がそれ自身豊富な感情表現の機能を持つからなのである。

以上の如き『てには』の數の多さ、用法の複雜さは、日本語がいかに情意的な把捉に於て綿密であるかを示すものであるが、これに加へてなほ助、動詞の數の多さ、用法の複雜さも、同樣な特性の證左と見られよう。例へば動詞『過ぐ』の過去は、

(一)　過ぎつ。　過ぎぬ。　過ぎたり。
(二)　過ぎき。　過ぎけり。
(三)　過ぎてけり。　過ぎてき。　過ぎにたり。　過ぎにけり。　過ぎにき。　過ぎたりけり。　過ぎたりき。

といふ如き多數な形に、なほまた『ぞ』『こそ』の結びをこゝに數へるとすれば、

(一)　過ぎつる。　過ぎつれ。　過ぎぬる。　過ぎぬれ。　過ぎたる。　過ぎたれ。
(二)　過ぎし。　過ぎしか。　過ぎける。　過ぎけれ。

㈢　過ぎてし。過ぎてしか。過ぎにし。過ぎにしか。過ぎたりし。過ぎたりしか。

といふ如き異常に多數な形に、助動詞によつて變化させられる。これは時を遠中近の三段に分別するといふ以上に更にさまざまの感情の濃淡差別を表現するからである。それらの表現はその性質上知的に明白に分別され得るものではないが、しかし感情の把捉とその表現とに於て極めて敏感であるところの詩人にとつては、これらの相違は直覺的に顯著なものであつた。日常の用語に於ては時代の遷るに從つてこれらの相違が失はれ、遂にたゞ一つの『過ぎた』といふ形をのみ殘すに至つたのであるが、しかも詩歌に於てはなほ依然として右の差別が生き殘つてゐる。それは詩人にとつて細かな差別が明白であり從つてその表現が必要だからなのである。

日本語の文法的構造が以上の如く藝術への方向に於て異常に進步してゐながらしかも學的認識の方向に於て極めて單純であるといふ特質は、更に眼界を狹めて單語を觀察する時に一層あらはになる。手近い例として『知る』といふ言葉自身が既にそれを示してゐる。我々は現代に於てこそ『認識』『知識』とい

ふ如き新しき日本語を有してゐるが、然しかゝる語の用ゐられる以前に於てはそれに相應する日本語の名詞は存しなかつた。『しる』といふ日本語は、知る働きを現はす名詞法に於ても、また知られたる內容を現はす名詞としても、殆んど用ゐられては居らぬ。卽ち『知り』は das Wissen の意味にも die Wissenschaft の意味にもならなかつた。然るに他方で心情を云ひ現はす動詞は、『戀ひ』『怒り』『悲しみ』『哀れみ』といふ如く、極めて有力に、また多數に、名詞法に於て用ゐられ、遂には『戀』『怒』『悲』などと書かれてそれが動詞の名詞法であるといふことさへ忘られ勝ちになつてゐる。これは『知』と書いて『しり』と讀み、それを名詞として用ゐてゐると同樣なのである。從つて『戀(こひ)をする』『怒(いかり)を抑へる』といふと同樣に、『知(しり)をする』『知(しり)に努める』などといふ用法が起つても好かつたのである。然るにさういふことは全然起らなかつた。たゞ僅かに『物知り』『わけ知り』といふ如き結合形に於て『知れる者』を意味するのみである。それは『知識』といふ漢語が曾ては名僧知識といふ如く道を知れるものの卽ち『知者』の意に用ゐられたと同じく、たゞ知る主體にのみ着目して知る作用及びその內容をそれぞれ獨立に把

捉しようとする志のなかつたことを指示すると云へよう。古き日本人は認識に志すことを云ひ現はす場合に、『道を學び知る』『道をとふ』といふ如き表現を用ゐた。知らうとする目標も知られる內容も『道』であつて『知識』ではなかつた。『道』は具象的には人の步む道、卽ち遮ぎるものが取り除かれて或目標への動向を迷ふことなく導いて行くものであるが、引いては『道を急ぐ』といふ用法に於ける如く、その動向そのもの、動き行く途中、を意味する。この具象的なる道の意味が精神的なる目標への動向を云ひ現はすために流用せられ、具象的に道を問ひ道を步むといふ姿を以て精神的の道を問ひ道を步むことを表現するのである。だから『道』は最も重い意味に於ては『人倫の道』及び『悟りの道』であつた。實踐行動の立場に於て人の步むべき道及び究極の解脫に向へる道、それが知らうとして學び問ふところのものであつた。かゝる道は常に『動きかた』『方法』であつて、目標そのものではない。目標は動きかたを支配し導くものではあるが、然しそれは動きかた自身の方向としてであつて、動向と別に先方にあるものとしてではない。悟りの道の『悟り』は道の行く手にある目標ではなく

して『道を悟ること』である。解脱もまた目標ではなくして『道の悟り』をその用に即して云ひ現はしたものに過ぎぬ。解脱によつて人は道を問ふことの終りには達するであらうが、然しそこで人は道の終りに達するのではなく、寧ろここに於て眞に道に入るのである。道に入つた人はこの道を絶えず往きまた還るのであつて、常に究極を指しつゝも究極に達して終るといふことはない。かかる『道』を知ることが單に知的な問題ではなくして實踐と密接に結合したものであることは云ふまでもないであらう。だから『道を學ぶ』といふことは、例へば繪の道を學ぶといふ如く、『仕方をまねる』の意味に用ゐられた。かゝる事情から考へれば、『知り』が『知られたること』の意味に用ゐられずしてたゞ『知れる者』の意味にのみ用ゐられたといふことは、當然の成り行きであつたと云つてよい。

が更に一歩を進めて考へれば、『しる』といふ日本語は必ずしも觀照的な認識の働きをのみ指してゐるのではない。それは古き用法に於ては『司る』『領する』といふ如き實踐的な支配を意味した。即ち人間の實踐的な交渉に於て人々を

結びつけ、統一し、指導すること、更にかゝる實踐的聯關の下に立つ人々が、手近かな物との交渉に於て、それを『何のために』の下に支配すること、それらが『しる』といふことの最も根源的な樣相であつた。さうして見ると、言語が優れたる文藝を作り出すほどに發達した後にも、『しる』といふことはなほその根源的な實踐の地盤を脫してはゐないのである。しかしだからと云つてこの語が全然實踐的な地盤に埋沒して何ら觀照的認識の意義を帶びてゐなかつたといふのではない。この點について我々に敎へるところの多いのは、『いちじるしい』といふ言葉として現在なほ有力に用ゐられてゐる『しるし』といふ形容詞である。この語は『しる』から出た語であつて、明かに知られてゐるさま、隱れなきさまを云ひ現はすものである。ところでこの『明かに隱れなく』といふ意味がこゝにあらはにされるためには、この意味が本來『しる』といふ語に含まれてゐたのでなくてはならぬ。梅花の匂ひが『闇にもしるし』と云はれる場合、この匂ひは感覺的に我々に領せられるが故に、卽ち『しられる』が故に、隱れなくその有を示して『しるし』と云はれるのである。然らば『しられる物』たる匂ひは、我々に領せ

られることに於て、卽ち『しられること』に於て、あらはになる。然し『しられること』は梅ヶ香自身に屬することではなくして、梅ヶ香と感覺的に交渉する我我自身、卽ち『しる者』に屬することである。そこで梅ヶ香自身は單に主觀的なものでないに拘らず、たゞ『しる者』が『しること』に於て、卽ち領し司ることに於て、あらはになつてくるのである。我々の有つものが有るのであるといふこと、所有物が有るところの物であるといふことは、こゝにも示されてゐると云つてよい。

『しること』に於てそのものが『しるし』となるといふ關係は、例へば『道を知る』といふやうな用法に於ても見られる。道を知ることとは『道に明るい』ことである。その人が道に關して正しい表象を持つてゐるといふのではなく、彼に於て道が明かにあらはにされてゐること、從つて道が解つてゐることをいふのである。『彼は道が解つてゐる』といふやうな日本語獨特な表現は、必ずしも文法的な不正確によるのではない。

一般に『しる』といふことが己れに『むかひ立つもの』と己れの內の働きとの

合一關係であるといふ考は、日本語には强くは現はされて居らぬと思ふ。元來『むかふ』といふ語は『向き合ふ』の意である。『向く』は面向く(趣く)、偏向く(傾く)などに示されてゐるやうに、單にたゞ方向を指示するに留まらず、その方向への動きを現はしてゐる。また『合ふ』は二つのものが相近づいて、單に對立するのみに留まらず、合して一つになることを意味する。さうすれば『むかふ』とは、對立と共に合一を現はすのである。卽ち『向ふ』はまた『迎ふ』であつて、兩者が合一を目ざしつゝ動き近づくことをも意味するやうになる。だから『向ひ立つもの』と己れとは、まづ初めに固定的に對立せるものとしては把捉せられて居らぬ。從つてそれが知ることに於て初めて統一せられるといふわけではない。向ひ立つとは己れに對する獨立をのみ云ふのでなく、己れと出合ふことを云ふのである。己れの向ひ行く係はり方に於て向ひ來るもの、それが向ひ立つものである。さうなればこの語によつてGegenstandと同じ意味を現はすことは出來ぬ。一般に主觀に對立するものとしての對象を現はす語は、本來の日本語には存しない。『もの』は客觀としての『物』を現はし得ると共にまた主觀としての

『者』をも意味し得る。かういふ事情の下にあつては、『知る』といふ語が對象の認識と云ふ概念へ發展すべき契機は、甚だ乏しいのである。寧ろ『情を知る』『人と知り合ふ』といふ如き用法に示された體驗了解、相互了解の意味が重きをなし、人間的存在をあらはにすることを主たる方向としてゐる樣に思はれる。

以上の如く日本語には理論的認識への强い性向は現はれて居らない。だから日本人がこの方面に於てなした仕事は、日本語を以て表現せられなかつた。そのことがまた日本語のこの方面に於ける發達を阻害した。しかしこの方面の未發達は日本語が全體として發達の度の低いものであることを示すのではない。日本語は情意的體驗の表現に於て優れ、知的の分別に於て劣つてゐるのである。このことはまた日本語が一定の思想的立場によつて硬化させられることなく、體驗の表現としての新鮮さ、豐富さ、彈力性などを著しく保持してゐることをも意味する。もし近い將來に日本語を以て思索する要求が現はれてくるならば、日本語はその永い歴史の後に初めて體驗の表現から概念への進展を經驗することになる。それは獨逸語がゲーテやヘーゲルの時代に經驗したこ

とであつた。日本語はそれに比して一世紀半遅れてゐるのである。

三 日本語と哲學の問題

日本語がその純粋な形に於ては學的概念の表示として用ゐられること少く、しかもそれが日本語の文法的構造の特質とも一致するとは云つても、それは日本語に於て表現せらるゝ體驗が學的概念として理論的に純化發展させ、せられ得べきものを含まないといふことを示すのではなく、たゞ事實上日本語が藝術的方向に於て著しく發展させられながら理論的方向に於ける發展の可能性をただ可能性としてのみ内に藏してゐたといふことを示すに過ぎない。即ち日本語がかく『あつた』といふことはかく『あり得る』ことを沒し去るものではない。たとひいかなる過去を背負つてゐるにしても、日本語は我々自身が現に日々の生活に於て使用してゐるものである。從つてそれはすでに出來上つた『もの』として我々の前にあるのではなく、我々自身の具體的な不斷なる自己解釋の過

程として、我々自身がそれに於て自己の理解性を分岐し我々相互の間に理解を分ち合ふところのその我々自身の有り方を外にあらはしたさまとして、あるのである。だからそれは歴史的な一定の性格を持つたものとして、日常的通俗的な用法に於て『すでにある』と共に、またその本來あるべきものになり得るものである。かゝる可能性の視點のもとにのみ我々は『すでにある』日本語がたゞ個性表現の方向に於てのみ示してゐる體驗の豐かさを同時にまた理論的な方向にも純化發展させられ得べき體驗の豐かさとして理解し得るに至るであらう。しかし我々は可能性の視點のもとにたゞ日本語を『眺める』といふことは出來ない。日本語は眺められるものではなくして我々自身の有り方である。だから可能性の視點のもとに日本語を問題とするといふことは、我々自身が日本語としてすでにある有り方を背負ひつゝ日本語としてまさにあるべき有り方になることでなくてはならぬ。云ひかへれば集團的歴史的體驗の表現過程としての日本語に於て理論的に純化發展させられ得べきことを、自ら純化發展させて見なくてはならぬ。それは純粹なる日本語の意味を頼りとして（卽

ち言語の意味に存せざる概念内容を他より持ち込むことなく、自ら問ひ自ら思索することに外ならない。

我々はこの思索を直ちに哲學の根本問題に結びつける。さうしてそれを日本語によつて問うて見る。『あるといふことはどういふことであるか。』――もとよりこの問ひが哲學の根本問題であるか否かについては論議が起り得るであらう。がその場合にはこの問題がギリシアの哲學に於て中心問題とされたこと、或はヘーゲルの論理學に偉大な形で現はれてゐること、等の二三の事例を以て滿足してもよい。或は『あるといふことが哲學の眞正な唯一の問題である』といふ問題の設定を、最後に立證され得るものとして豫め前提して置くのでもよい。――とにかく我々は問うて見る、『あるといふことはどういふことであるか。』

これは極めて平易な、日常的な日本語の問ひである。しかも我々はこの問ひを形作る日本語自身が既に重大な四つの問題を含んでゐることを見出す。第一は『こと』である。何故に我々はこの問ひを『あるといふものは……』として

問ふことが出來ないのであるか。『こと』を問ふのは何故であるか。總じて『こと』と『もの』とは如何なる差別を持つか。第二は『いふこと』である。何故にこの根本的な問ひが『いふこと』を問うて『すること』を問はないのであるか。『いふこと』と『すること』とは如何なる差別を持つか。第三はこの『いふこと』を何人がいふかである。日本語は動詞自身に於て人稱の別を示さない。『いふ』のは『われ』であるか、『なんぢ』であるか、『ひと』であるか。もしそれが文章の意味から理解せられるとすれば、言葉自身の明白に示さないことが如何にして理解せられるのであるか。第四は『ある』である。『ある』といふことを問ふ場合にすでに『……であるか』として問ふのは何故であるか。問はるゝ『ある』と問ふ『ある』とは同一であるか、異なつてゐるか。異なつてゐるとすればどう異なつてゐるか。

これらの四つの問ひは『あるといふことはどういふことであるか』といふ問ひを形成する言葉自身の含む問題である。我々はこの本來の問ひに達する前にまづこれらの四つの問題を解かなくてはならぬ。がこれらの問題は實は本

來の問ひに本質的に屬するものである。だからこれらの問題を順次に考察することによつて、恐らく本來の問ひに對し日本語が與へる解答を探り出し得るであらう。

四　『こと』の意義

先づ第一の問ひ、――『こと』とは何であるか。『こと』と『もの』とは如何なる差別を持つか。『こと』を問ふことは『もの』を問ふことと如何に相違するか。『こと』の語義には大體三つの方面がある。一は『動くこと』『見ること』といふ如く動詞と結合して或動作を現はし、或は『靜かなること』『美しきこと』といふ如く形容詞と結合して或狀態を現はすと云ひ慣はされてゐる方面である。二は『變つたことが起つた』『何かことがあれば』といふ如く或出來事を、從つて歷史的事件を現はすと云はれる方面である。更に三は『或ことを云ふ』或は『考へる』といふ如く『云はれ考へられること』を現はす方面である。我々はこれら

の語義の差別、從つてまたその統一に於て、『こと』が何であり『もの』と如何に相違するかを探つて見なくてはならぬ。

一　『こと』は動作や狀態を現はすと云はれる。しかし果して『こと』といふ言葉自身が動作或は狀態を指示してゐるであらうか。『動くこと』といふ場合にそれが動作を現はすのは『動く』といふ言葉が動作を意味するからであつて『こと』自身は動作にかゝはるところがない。それは『靜かなこと』が『靜か』といふ語によつて狀態を示すのであつて『こと』とかゝはりがないと同樣である。『こと』自身は動作でもなく狀態でもなくたゞそれらの動作や狀態がそれとしてあることを示すに過ぎない。こゝにまづ第一に『こと』が『もの』からおのれを區別する。『動くもの』といふ時には『動く』といふ動作はたゞそれとしてあることを示されてゐるのではなく、そのものの動作として『もの』をその中味に於て增大するのである。だから『動くもの』は『動く』といふ動作を持つ意味に於て、その動作の『それとしてあること』を示すところの『動くこと』にもとづくと云はなくてはならない。『動くこと』は『動くもの』の『動くこと』として『動く

もの』に屬すると共に、また動く『もの』を『動く』ものたらしめる『こと』に外ならぬのである。

かくの如ぐ或動作或は狀態に於てあるものがこれらの動作或は狀態のそれとしてあることにもとづくとすれば、何らかの動作或は狀態を拂ひ去つてたゞ『あるもの』を考へるとき、それが同樣に『あること』にもとづくと云はなくてはならないであらう。『あるもの』に於ては『ものがある』のであり、ものがあるためには『あること』がすでに豫想されなくてはならぬ。『あること』は『あるもの』の『あること』であると共に、また『ある『もの』を『ある』ものたらしめる『こと』である。かくて一般に『こと』は『もの』に屬すると共に『もの』を『もの』たらしめる基礎であると云ひ得るであらう。

この『もの』と『こと』との關聯は更に詳しい考察を必要とする。元來『もの』とは『物』といふ漢字をあてて考へられてゐるやうに、たゞ物理的なるもの物質的なるものをのみ意味するのではない。幻視せられたるもの、空想せられたるものといふ如き全然心理的なるものも、神といふもの人格といふものといふ如

き全然非物質なるものも、すべて『もの』である。總じて存在し或は存在せざるいかなるものも『もの』でないものはない。更に我々は『もの云ふ』『もの思ふ』『もの寂しい』『もの語り』『もの知り』といふ如く、云ひ、思ひ、知り、感ずるあらゆる精神活動に『もの』を結合する。しかもこの『もの』が『こと』とは異なり、『こと』にもとづいて成り立つとは如何なる意味であらうか。『もの』を『もの』として限るのは何であり、また何故にそれが『こと』にもとづかねばならぬのであらうか。この疑問を解決するものは、思ふに、志向性の視點のほかにはないであらう。『ものいふ』『もの思ふ』といふ如き用法に於ては、云はれるもの、思はれるものは不定であつて、云ひ思ふこととの内容に何の限定をも與へず、從つて『いふ』『思ふ』といふ場合と意義上何の差別もないものであるが、しかもこゝに『もの』の語の附加さるゝことが要求され、甚だしきに至つては『もの知り』『もの語り』『もの見』などの如く『もの』の語の附加によつて漸く動詞の名詞法が存立するといふのは、明かにこれらの言葉が『……を云ふ』『……を思ふ』『……を知る』『……を語る』『……を見る』と云ふ如き何ものかへの志向を本來含んでゐるが故に外ならぬ。か

くの如き志向性が既に(無自覺的ながらも)理解されてゐたと見なければ、『……を云ふ』といふ如き書き方によつて現はされると全然同じ意味を『もの云ふ』といふ云ひ現はしによつて現はし、しかもそれが一般的に使用せられてゐた所以は解し難いものとなるであらう。意志と譯さるゝWilleに相當する言葉を持たない日本語が、『心ざす』といふ語に於て『心が或ものをさす』といふ心の志向的構造を明白に捕へてゐるのも、決して偶然とは云へない。『もの』とはまさしく志向せられるもの、心の指すものに外ならぬ。『物』の意味に於ては『見られるもの』『觸れられるもの』等であり、心理的なるものの意味に於ては『思はれるもの』『考へられるもの』等に外ならず、精神的なるものも『愛せらるゝもの』『信せらるゝもの』等であつて、すべて『見ること』『思ふこと』『信ずること』などの指すものでないものはない。こゝに於て我々はおのづから『こと』と『もの』との構造的聯關を理解し得るであらう。『見ること』の指さすところに『見らるゝもの』がある。『見らるゝもの』は『見らるゝこと』或は『見られてあること』に於て成り立つ。かくの如く『見ること』が『もの見』としてすでに『もの』への志向をふ

くみ、見らるゝものが志向せられたるものとして『見られてあること』に於てすでに主觀的ならざるものとして見出されてゐるとすれば、『こと』は『もの』の『こと』であると共に『もの』の見出される地盤でなくてはならぬ。

二　『こと』の語義には更に『出來事』『事件』の意味があり、そこから歴史的な事件の契機としての『仕事』『しわざ』『行ひ』の意味も出てくると考へられる。例へば『ことがある』、『ことが起る』、『ことになる』といふのは前者であり、『ことをする』といふは後者である。然しこゝでも我々は『こと』が直ちに『事件』『行ひ』そのものであるか否かを反省して見なくてはならぬ。例へば電車と自動車とが衝突したといふ一つの『事件』に於て、電車や自動車は『もの』であつて『こと』ではない。またこれらのものの『疾走すること』は、既に『動くこと』に就て云つたやうに、疾走そのもののそれとしてあることを示しはするが、疾走そのものではなく、從つてこの事件の要素ではない。衝突を引起したのは『こと』としての疾走ではなく『もの』としての疾走である。同樣に衝突もまた『ものの衝突』として『もの』を述語する『もの』である。然らばこの『事件』に於て通例事件の內容と

して考へられることは皆『もの』であつて『こと』ではない。しかも我々は電車と自動車とが衝突した『こと』を認める。この『こと』は右の種々なるもの及びそれらの關係の全體に於て存する一つの『こと』であり、さうしてそれは『もの』と離して話しまた傳へ得られるのである。然らば『こと』は通例の意味の事件に於て存する『こと』ではあるが、事件そのものではない。同様に、人の『行ひ』に於ても、その人が身體を動かし、何ごとかを云ひ、何らかの感情意志を表白するといふその動作そのものは、見られ感ぜられる『もの』であつて『こと』ではない。『こと』はこれらの動作に屬し、しかもその動作の基礎となる『こと』である。人は『ひどい行ひをする』、例へば他の人をなぐる。なぐるといふ動作そのものは『こと』ではない。がそれが『ひどい行ひ』であるためにはすでに『ひどいこと』が理解せられてゐなくてはならぬ。だから『ひどい行ひをする』のが『ひどいことをする』と同義に解せられるのは、かゝる『もの』として動作に屬する『こと』が『行ひ』の本質として理解せられてゐるからに外ならない。然らば通例の意味の行ひそのものが直ちに『こと』なのではなく、『行ひ』に於て行はれること、せ

られること、卽ち行ひに於てあらはにせられてゐる『こと』が、本來の意味の『こと』である。

『事件』『行ひ』等として解せられる『こと』の意味が右の如くであるとすれば、かかる『こと』は一の意味の『こと』とは一見したところ明白な相違を持つやうに思はれる。例へば『私が見ることになつた』『思ふことをする』といふ如き場合には、この『こと』は『見る』『思ふ』などの作用をそれとしてあることとして示すのではなく、從つて『私』が志向作用としての『見ること』『思ふこと』になり或は行ふといふのではない。私が何ものかを見るといふ『事態』になつたのであり、また思ふといふ作用に志向せられてゐる『こと』を行ふのである。然らばかゝる『こと』は『もの』と如何なる關係に立つであらうか。『見ることを嫌ふ』、『變つたことを見る』、『仕事を思ふ』などと云はれ得るとすれば、かゝる『こと』は志向せられたるものとしては『もの』と同一の性格を持つのではなからうか。

先づこゝに出來事の意味の『こと』を捕へて見よう。現在の用法に於ては出來事はほゞ Geschehnis に當る意味を持つてゐる。日常生活に於て何らか目立つ

事件はすべて出來事である。特にそれは『出來心(できごころ)』といふ用法と同じく突發の事件を現はす意味をも強く擔つてゐる。しかし本來の意味に於ては言葉通り『出で來ること』であつて突發と否とを問はない。『學人の錯まり出で來る』、『かくの如きことも出で來る』といふ如き古き用法の示す如く、『出で來る』は生ずる、起るの意味であつて、しかも最もあらはに生起の本質を現はした言葉である。恰も肌に腫物が出來るやうに、『こと』もまた何處よりか出で來る。さうして何處へか過ぎ去つて行く。然らば出來事としての『こと』は時間を本質とすると云ふべきであらう。この意味に於ては『出で來る』のは何人の作爲をも待たず、何人も左右し得ないこととして、自ら生起し經過することである。從つてそれは何人かが『すること』とは明白に異なつてゐるやうに見える。しかもこの『出で來る』はたゞ時間的生起をのみ意味するのではない。我々は最も普通に『私は見ることが出來る』といふ。この句に於て『出で來る』主格は明かに『見ること』である。『見ること』が『出で來たる』のである。私は……出で來ると解すればこの句は全然無意味に陥るの外はないであらう。『は』といふ『てにをは』は

單に主格を示すのみならず或ものをそのものとして他より區別し明かに指示する意味を持つ。『私は』といふ時、それは『見ることが出來る』といふ現象の起る場面を指示設定するのである。然らば右の句は、『私に於て、見ることが出で來る』（私に……出來る）の意味でなくてはならない。しかもそれが、『私は見ることをなし得る、或はなし能ふ』の意味と同視されるのである。かくの如く『ことが出來る』と『ことをなし得る』とが同義であるところに前に云つた出來事の時間的意義がその眞相に於てあらはにされて來ると云ふことが出來る。といふのは、『ことが出來る』とは或ことの可能性を意味しつゝ、同時に又その可能なることが何人も左右し得ない生起としての性格を帶びつゝ我々に出で來ることをも共に意味するからである。たとひ日常の用法に於て、『私は或ことが出來る』と『大變なことが出來る』とが、可能と生起との意味に區別されて用ゐられるとしても、『ことが出來る』がその本來の意味に於て兩者を共に含んでゐることは覆ひ難い。しかしこゝに注意すべきことは、『ことが出來る』場面として『私は』或は『何人かは』が存するか否とによつて、右の可能と生起との分離が起

り又は起らざることである。『町に變つたことが出來た』といふ場合と『私には變つたことが出來た』といふ場合との比較がそれを明かに示すであらう。前者に於ては單純にたゞ『こと』の起つたことのみが意味せられるのであるが、後者に於ては『こと』が起つたことのみならず私がそのことをなし得たことも意味し得るのである。從つて『町に變つたことが出來る』といふ現在形の用法は『私に變つたことが出來る』といふ場合ほど通例には用ゐられはしない。何故なら『町』が人々の團體を意味しない限りそれは何ごとかをなし得るものではないからである。かくて『こと』は何人かに於て出で來る場合にのみ、何人も左右し得ざる生起でありつゝしかも可能的であるところの、負荷的可能性を意味すると云ふべきであらう。

こゝに我々は出來事としての『こと』と仕事としての『こと』とが密接に連絡するのを見る。前者は『ことが起る』のであり、後者は『ことをする』のであるが、しかし『ことが起る』のは『ことが出來る』のであり『ことが出來る』のは何人かに於て初めて充分な意義を發揮し得るとすれば、それは『何人かがする』のであ

るところの『ことをする』と同一の地盤に存することになる。『善いことをする』といふ場合の『こと』は何人かにせられること、卽ちその人の行ひに於てあらはにされる『こと』を意味するのであるが、それはその人に於て『善いことが出で來る』ことに外ならず、『善いことが出で來る』ことは卽ち『善いことが起る』ことである。歷史的に起るすべてのことは、それが『出で來る』といふ本質に於てある限り、何人かが爲して『得る』或は『得ない』といふ自由の下に關係する『こと』に外ならない。しかしこの『ことが出來る』地盤としての人が眼界から失はれたときに、『ことが出來る』といふ言葉の現はす可能性の意味は失はれ、『出來事』はたゞ偶然に、何人の自由とも關係なく、おのづから『出で來たり、起る』ことゝして、『ことをする』といふ意味の『こと』とは明白に離れることになる。かかる意味の『出來事』は『こと』の本來の意義を失つたものとして、本來の『こと』から區別されなくてはならぬ。

かくの如く『こと』は、我々自身に於て出で來ることとして、卽ち我々自身に生起する可能的なることとして、その本質を示してゐる。こゝにこの『こと』が一

の意義の『こと』と如何に關係するかも見出され得るであらう。そこでは例へば『ものを見ること』、見らるゝものの『見られてあること』が『こと』であつた。然しかゝる志向作用や志向性は志向するもの、『心ざすもの』としての我々自身の『かゝはり』『ふるまひ』に屬することである。我々自身の『かゝはり』『ふるまひ』がすでに初めよりかゝる志向的構造を持つてゐるのである。だから我々自身の可能的なる『こと』が我々の『かゝはり』『ふるまひ』となつて現はれるときに、そのかゝはり方ふるまひ方卽ち仕方として一の意味の『こと』が存するのである。だから例へば『私が見ることになつた』といふ場合には、『私に出來ることとしての見るといふことを私のふるまひとして現はすやうに定められた』のであり、かゝる私の自由な『ふるまひ』『かゝはり』としての『見ること』は何ものかを見ること、及びその見られてあるものの見られてあることを、すでにその『仕方』として含んでゐるのである。かく見れば一の意味の『こと』は二の意味の『こと』の仕方として後者に於て存立すると云はなくてはならぬ。

では『見ることを願ふ』、『仕事を思ふ』などの如く、『見ること』『仕事』などが『願

ふ』『思ふ』などの志向作用の對象とされるのは何故であるか。私の自由な『かかはり』『ふるまひ』としての『見ること』『仕事』が更に志向せられるものとなり得るならば、かゝる『こと』は『もの』とどこに相違があるか。こゝに我々は先づ『こと』が重々相重つてゐるのを見わけねばならぬ。『ことを願ふこと』『ことを思ふこと』に於て、願ひ思ふ『こと』は先づ私の自由な『かゝはり』『ふるまひ』であり、その仕方として『……を思ふこと』『思はれたるものの思はれてあること』があり、更にその『思はれたるもの』としての『こと』がある。この最後の『こと』がこゝに問題となるのであつて、たとひそれが仕事であり行ひに於ける『こと』であつても、願ひ思ふといふ現前の『こと』の構造中に於ては『願はるゝもの』『思はるゝもの』に外ならぬと考へらるゝのである。しかも我々は『ことを思ふ』『ことを願ふ』といふ表現を明かに『ものを思ふ』『ものを願ふ』といふ表現から區別する。この區別に根據があるならば、『志向せられるもの』がすべて『もの』なのではなく、『もの』でなくしてしかも志向せられることがあるといふことを許さなくてはならぬ。ではその區別は何にもとづいてゐるであらうか。右にあげ

た例が示してゐるやうに、我々自身の自由なる『ふるまひ』『かゝはり』である『こと』は、それが更に志向せられる時にも『もの』とは呼ばれ得ない。たとひそれがたゞ一つの意味として考へられ云はれる場合でも、それはあくまでも『こと』である。かくして『こと』は我々自身の可能的なる『こと』に根ざすものとして自らを『もの』から區別する。

しかしながら、『こと』の地盤としての我々自身がまた『もの』(者)である。卽ち我々は『見るもの』であり『思ふもの』であり『行ふもの』である。かゝる『もの』は勿論見られるもの、感ぜられるもの、といふ如く志向せられたもの、ではない。從つて見られる肉體や認識される心理作用としての人ではない。かゝる意味の我々、或は人間は第一次に『もの』として『こと』に於て見出されるものに過ぎないのである。然るに今やこゝに到達した『もの』は『こと』に於て見出さるゝのではなく、あらゆる『こと』がそれに於てあるものであつて、一に於て區別せられた『もの』とは根本的に異なる。かゝる特殊なる『もの』の構造を理解することによつて『こと』ははじめてその眞相に於て理解され、また如何にしてかゝる

『こと』の理解が可能であるかも明かにせらるゝであらう。がこゝでは先づただ、『もの』――『こと』――『もの』の相違と關係を指示するに留める。

三　『こと』は更に『言』を意味する。『難しいことを云ふ』と云ふ如く、それは『云はれること』である。かゝる『言葉としてのこと』は右に考察した『こと』の意義と如何に關係するか。『云ふ』は既に云つたやうに『……を云ふ』であり『もの云ふ』であつて、そこには『云ふこと』と『云はれるもの』と云はれるものの『云はれてあること』とが認められる筈である。しかも我々は『難しいことを云ふ』とは云つても『難しいものを云ふ』とは云はない。『難しいもの云ひ』、或は『難しいものの云ひ方』は必ずしも『難しいことを云ふ』のではなく、極めて平易なことをもどもりは極めて難しいもの云ひによつて云ふ。然らば云はれるのは『もの』ではなくして『こと』であらう。『云ふこと』といふ云ひ現はしがすでに『云ふ』といふ『こと』の他に『云はれること』を意味してゐる。『お前の云ふことは解らぬ』といふ場合には、お前のふるまひとしての『云ふこと』が解らないのではなく、お前によつて『云はれること』が解らないのである。かくの如く『もの云ふ』と

云ふ云ひ現はしによつて現はされた『云ふ』の志向性が實は『もの』を志向せずして『こと』を指向してゐるとすれば、この『こと』は『言葉といふもの』ではなくして、『言葉といふもの』によつて現はされる『こと』でなくてはならぬ。このことは次の例によつて明かに示されるであらう。『私はいやだ』『そんなことを云ふな』、といふ問答に於て、『そんなこと』とはそこに使はれた言葉を指してゐるのではない。『いやだ』といふ言葉を『氣がすゝまぬ』『私は斷わる』といふ如き言葉に置きかへても、『そんなこと』として指してゐる『こと』は變らない。この場合の『こと』は右の如き言葉のいづれによつても表現され得る『私の否定的な態度』卽ち『私のふるまひ』である。私は『いやだ』と云ふことによつて(卽ちいやだといふ言葉を云ふふるまひによつて)何かを否定するといふふるまひを表現するのである。『云ふこと』はこの二重のふるまひを意味してゐる。

かく見れば『言（こと）』の意味に於ける『こと』もまた前に云つた『こと』と異なつたものではない。日常の會話に於て『あの男はいふこととすることとが合つてゐない』といふことを非難の意味に於て語るのは、既にいふこととすることとが

『こと』として本來一であるべきこと或は一であり得ることを理解してゐるのである。我々は『曾てしたことを再びする』、或は『曾てしたことを人に云ふ。』更にまた『常に云ふことを自らする』、或は『常に云ふことを彼にも云ふ。』即ち同一の『こと』はすることもいふことも出來るのである。こゝに本質的に區別さるべき何ものもない。

しかも我々は『言』としての『こと』が『事』として『こと』と全然區別され得ないとは云ふことが出來ぬ。『言』『事』と云ふ如き漢語をあてはめて區別することが――例へばすでに古代に於て『ふること』が『舊辭』とも『古事』とも書きしるされた如く――そのことがすでにこゝに區別の認められてゐることを明示する。それでは『言』の特性はどこにあるか。それは『言』が人々の間に話され、聞かれ、理解されるといふところにある。人はその『したこと』を人に話すことは出來る。然し話すのは『したこと』自身ではなくして『言』に於てあらはにされた『したこと』である。かくの如く『こと』が『言』に於てあらはにされ、從つて人々の間に分ち合はれるといふところに『言』の特性が認められねばならぬ。

このことはすでに『こと』の語義に、『ことごとしく』といふ如くあらはに目立つといふ意味、或は『こと』(殊、異)といふ如く他と異なつて目立つといふ意味が存することとも何らかの關聯を持つであらう。然しながら『言(こと)』のこの特性は、それが本來『こと』の性格として存するのでないならば、『言』と『事』とが本質的には同一であるとの前言を覆へすことになる。『こと』が本來『あらはにする』といふ性格を持ち、それが『言(こと)』として現はれるのであるとき、初めて『言(こと)』が本來の『こと』でありつゝしかもそれ自身の特性を持つ所以が理解されるのである。

『こと』は我々のふるまひであり態度である。しかもそれは『言(こと)』に於て示される様に、『あらはにする』といふ性格を持つ。然らば我々自身のふるまひはそれ自身既に『あらはにする』、『何ものかを見出す』といふ性格を持つのである。かゝるふるまひの構造としての志向性に於て、卽ち『こと』に於て、『もの』がすでに見出されてゐるのは、『こと』がかゝるあらはにする性格を持つことに外ならない。こゝに於て我々は我々自身のふるまひにすでに『あらはにする』性格の存すること、或はそれ自らの卽ち『こと』の了解の存することを認めなくてはな

らぬ。『こと』はこの了解性の分岐として、即ち『わけ』『わかり』として、『言(こと)』となつて現はれる。かく見れば『こと』がまた『言(こと)』でもあるといふことは、『もの』——『こと』——『もの』の關係に於て、『云ふもの』として我々自身である『もの』が、それ自身の構造に於て『こと』の了解を持つこと、從つて『こと』は、あらゆる『こと』の地盤としての『もの』(者)の自己了解性にもとづくといふことを示すと云へよう。

『こと』の三つの語義は以上の如く『もの』と『こと』との差別を示し、更に『こと』の地盤としての特殊なる『もの』(者)を指示する。こゝに我々はほゞ第一の問ひに答へ得たかと思ふ。『こと』と『もの』との差別は第一次には志向せられたるものと志向性との間の差別であり、第二次にはこの志向性とその地盤たるものとの差別である。前者に於ては『こと』が『もの』の基礎にあり、後者に於ては更にこの『こと』が一層基礎的な層に於て『もの』に基く。かゝる差別を眼中に置けば、『あるといふこと』を問ふのは『有るもの』の基礎を問ふのであると共にそれ自身必然的に己れを基礎づける『もの』への問ひに入り込まねばならぬ。

この點に於て『もの』を問ふとは根本的に異なる。一切の物理的なるもの、心理的なるもの、歴史的なるもの、社會的なるものへの問ひは、そのものを基礎づける『こと』を顧慮することなく、たゞ『もの』と『もの』とを區別しその間の關係を探り、『もの』を『もの』として明かに定めればよい。然るに『こと』を問ふ場合には人はまづこの『こと』を取り出さねばならぬ。『こと』はそれ自身あるものではなくして、たゞ有るものに屬せることである。だから有るものから『こと』をわけ、『もの』の境内から原理的に出離してこの『こと』の中に入り込まねばならぬ。かゝる『こと』は『もの』をあらしめる基礎として『もの』よりも先である、卽ちアプリオリである。しかしながらかゝる『こと』は、たゞものへのかゝはりの根本に存する『ことの了解』に於てのみ我々に與へられる。この『ことの了解』はそれ自身『人といふもの』の有り方に於て現はれる。こゝに於て『こと』を問ふことは、『もの』への問ひが眞實には問ふことをしないこの特殊なるものの構造を明かにしなくてはならなくなるのである。

五　『いふこと』の意義

第一問に於て我々は『こと』と『もの』との差別を明かにした。日本人はそれを問題化しはしなかつたが、然し日常の用法に於て明かに使ひ分けてゐるのである。從つて我々は『こと』を問ふ學問と『もの』を問ふ學問とを區別することが出來る。前に我々が哲學の根本問題として掲げた問ひは、明白に『こと』を問ふ問ひであつた。從つて哲學は先づ第一に『こと』の學である。然しながらその問ひは、『あるといふこと』はどういふことであるか』と問ふのであつて、『あることはいかなることであるか』と問ふのでない。卽ち問はれるのは單に唯『こと』であるのみでなくまさに『いふこと』であつた。こゝに第二の問ひが始まる。何故に我々は『あること』ではなくして『あるといふこと』を、しかも如何なること(如何にあること)としてではなく『どういふこと』として、問ふのであるか。

一　『こと』の第一の語義に從へば、『あること』は『あるもの』の『あること』で

あると共に、ある『もの』を『ある』ものたらしめる『こと』であると云ふことが出來る。然しこの場合には『あること』と『あるもの』とは嚴密に『有ること』と『有るもの』との意味であつて、『或ること』『或るもの』の意味を全然顧慮して居らないのである。然るに日本語に於ては、『あること』『あるもの』はそのまゝに『或ること』『或るもの』なのであり、しかもこの用法の方が通例なのである。さうしてそこには充分の根據が見られる。總じて『有ること』は何らか限定せられてあるのであつて、何らの限定もない一般的な『あること』はどこにも見出されない。限定せられてある限りそれは『或ること』である。同樣に限定せられてあるものもすべて『或るもの』である。この事を無自覺的に示してゐるのが『ある』といふ語に於ける『或る』と『有る』との兩義に他ならない。『或る』は本來『あり』の分詞法『ある』であつて、これに或や有を當てるのはたゞそれぞれの場合の意味に從つたまでである。しかもその兩義の間にも相通ずる所があつて判然たる區別を要しなかつた。だから古人は『或人（あるひと）』『或時（あるとき）』の代りに『有人（あるひと）』『有時（あるとき）』などと記し、また『或人來りていふ』と云ひ現はす代りに『人有り、來りていふ』など

と云つた。かくの如く『ある』の語は『有る』の意義を失ふことなくして『或る』の意義をも擔ふのである。何故かゝることが起り得たか。それは一般に有ること有るものがすべて限定せられてあるからである。たとひその限定が特定のものとして指示せられ得ないとしても、とにかく何らかの限定を持つてゐる、卽ち不定的ながらしかも限定せられてゐる、それが『或る』の意味である。かくの如く『有り』の語に初めより限定の意味を含ませたといふことは、充分の注意に價することであらう。普遍は必ず特殊に於て普遍であるといふ眞理が、こゝには直接に了解せられてゐたのである。

かく見れば我々が最初問題にした『あること』と『あるもの』——卽ち『或ること』『或るもの』の意味を全然含まない一般的な『有ること』と『有るもの』——は、『あること』『あるもの』といふ日本語の一面をのみ捕へたのであつて、その含蓄全體に對する正しい取扱ひとは云へない。然らば『或ること』『或るもの』の意味を含まない一般的な有ること有るものを云ひ現はすためには、我々は如何なる云ひ現はしを用ゐてゐるであらうか。

前節に於て考察した所によると、『動くもの』に於てはその『もの』が動くのであるが、『動くこと』に於ては『こと』が動くのではなくしてたゞ動きがそれとして示されてゐるのである。然らばそれと同様に、『有るもの』に於てはその『もの』が有るのであるが、『有ること』に於ては『こと』が有るのではなくして唯『有り』がそれとして示されてゐるのであると云ひ得られるであらうか。否、『有る』といふ語に關する限り事情は異なつてゐる。『有ること』は明かに『こと』が有ることを指示するのである。『有ること無いことを喋舌り散らす』とか、『こと有り彼に告ぐ』とかと云はれる場合、何らか限定せられた『こと』が有るのであり、從つてそれは『或ること』である。そこで『有り』をそれとして示し得るためには、單に『有ること』とのみ云はずして、『有るといふこと』と云ひ現はすことになる。かくすればこの『有る』は最早『或る』の意味を擔ふことが出來ない。さうして見れば『といふ』といふ語は丁度定冠詞のやうに限定せられざる一般的なものを表現し得るのである。例へば『子供はもう歸つたか』と云へば一定の子供を指して居り、『子供でも惡戯をしたのだらう』と云へば或る子供を指してゐ

るが、『子供といふものは』と云へば子供を一般的に意味する。

右の如く『有り』を一般的に云ひ現はすためには『有るといふこと』と云はねばならない。然るにこゝに注目すべき現象がある。我々は『有るもの』を一般的に云ひ現はすために、『有るといふもの』と云つてゐるであらうか。明かにさうでない。何故であらうか。『有り』はことであつてものではないからである。『といふ』の語を挿む兩項は共に『こと』であるか或は『もの』であるかでなくてはならない。『子供といふもの』に於ては子供も亦『者(もの)』である。『見るといふこと』に於ては『見る』は『こと』である。同様に『有る』はことであるが故に、『有るといふもの』とは云へないのである。『有るもの』を一般的に示すためには『有るところのもの』と云はれる。『あるところ』は卽ち『所有』であり、古くより『あらゆる』と讀まれてゐた。『あらゆるもの』は『或るもの』の總體である。かゝる意味からして『有るところのもの』が有るもの一般を意味し得るのである。

こゝに於て我々は『有ること』と『有るもの』との差別を正確には『あるといふこと』と『あるところのもの』との差別として云ひ現はさねばならない。哲學

の問題が『あるといふこと』を問ふ所以はこゝに存する。『或ること』を問へばそれはもう最も根本的な問ひとは云へないからである。

二　然しながら右の如く『あるといふこと』といふ云ひ現はしが『あること』から『或ること』の含蓄を洗ひ去つて限定せられざる『有り』を一義的に示すと云ひ切るのはまだ早まり過ぎる。前に『こと』の第二の語義として出來事仕事といふ如き場合の『こと』が我々自身の係はり・振舞ひであることを明かにした。それに從へば『あるといふこと』はあると云ふ振舞ひ、例へばあると主張する態度の如きを指し得る。『流行の思想に對してそれは誤謬であるといふことはしばしば勇氣を必要とする』といふ如き用法がそれである。この用法を一般的な圖式で示せば、『……である、といふこと』或は『……がある、といふこと』となるであらう。然しこゝで問題とするのはかゝる限定なき『有り』である。さうすれば云ふ振舞ひに於て『云はれること』は、『……である』『……がある』といふ如き限定せられた『あり』ではなくして無限定な『あり』である。然るに我々が『ある』と主張し或は『ある』と力說するといふ如き態度を取るのは、その『ある』が

何らか限定せられたものだからである。無限定の『有り』について人が主張するなどといふのは全然無意義である。然らば『あるといふこと』の『こと』が我我の振舞ひ・態度である筈はないであらう。哲學者が無限定の『あり』を問題とするといふ態度を云ひ現はすためには、我々は『あるといふこと』と云はねばならない。この場合『あるといふこと』は哲學者によつて云はれることであり、それを『いふこと』が哲學者の態度である。さうすれば『あるといふこと』の『こと』が言としてのそれであることは明かであらう。この場合にのみ『あるといふこと』は無限定の『あり』を一義的に示してゐるのである。

『あるといふこと』が『言』としての『こと』であるとすれば、そこに新しい問題が生じて來る。『言』としての『こと』が何故に無限定な一般的なことを云ひ現はし得るのであるか。たとへば『目前に起つたこと』は特殊な出來事であるが、『目前に起つたといふこと』或は『目前に起つた事といふこと』は、『云はれたこと』として(卽ち言として)一般的なことである。それは何故であらうか。こゝに『言』といふのは言語といふものではない。言語に於て現はされてゐる『こと』

である。『目前に起つたこと』は感覺的に觸れられるさまざまなものとその關係に於て存する一定の特殊な事件であるが、『目前に起つたといふこと』は何ら特殊なものや關係に依存することなく、一般にかゝる特殊な事件の起り方を意味する。それは目前の事件の内にも存するが、然し何ら現實的な事件がなくとも存立することである。卽ち事は現實的なことであり、言は現實的な事にも已れを現はし得るところの可能的なことである。こゝに於て言としての『こと』は極めて近く essentia 或は Wesen に似通つてくる。

我々はこのことを極めて日常的な問ひに於ても見出し得ると思ふ。目前に起つたこと、例へば一つの喧嘩を目擊した人に對して、それを目擊しない人は『何かことがあつたか』と聞くことが出來る。答は『然り、ことがあつた』である。更に彼は、『どんなこと(卽ち如何なること、如何にあること)があつたか』ときくことが出來る。答は『喧嘩があつた』である。若しくは、甲が如何に乙を罵り乙が如何に甲を撲つたかの敍述である。それは言葉といふもの、動作といふものに於て成り立つてゐる事を指してゐる。が彼はこの出來事の始終や有樣を知つた

後に、なほ『それは一體どういふことなのだ』ときくことが出來る。そこに求められるのは、喧嘩の意味である。即ちかゝる現實的な『こと』(事件)に於て現はされてゐる可能的なことである。人はそれを酒の上の間違ひとか或は平生から仲が惡いとかと云つて答へる。若しくは喧嘩を直接に目撃してゐながらも私は知らないと答へる。さうして見るとこゝに『どういふこと』として問はれるのは、喧嘩の當事者の間に主體的實踐的に行はれた聯關を、意味の聯關として人人の間にあらはにしようとすることである。ところで初めに事として敍述せられた喧嘩は、右の如き實踐的聯關の直接な表現に他ならない。意味の聯關はこの『事』としての表現に內存するものと考へられてゐるのである。人々が喧嘩に際して當事者間の主體的實踐的な聯關を了解し、或は了解しようと努めるとしても、意識的に取扱ひ得るのは事及び言としての喧嘩であつて、實踐的聯關そのものではない。そこで事と言との關係が現實態と可能態、existentia と essentia の關係として考察せられるのである。

我々は前節に於て『もの』と『こと』とを區別するに當り、『事』と『言』とが『こと』

として一であることを力說した。今やこの一である『こと』に於て『事』と『言』との差別が問題の中心になる。人は或るものが『如何にあるか』ときくことも出來れば、又そのもののあることが『どういふことであるか』ときくことも出來る。前者は『事』を問ふのであり、後者は『言』を問ふのである。然しかく區別せられた兩者は一定の關係に立つてゐる。例へば『赤いといふこと』は、或るものが『赤くあること』によつて、この『赤きもの』に於て實現せられてゐる。また衝突といふことは、例へば電車が衝突することによつて、この電車に於て實現せられてゐる。これらは赤の體驗や衝突の體驗を地盤としてゐるのではあるが、既に事及び言として意識せられてゐる限り、事は言の實現としての意義を持つのである。

三　事が言の實現であるといふことは、事が『すること』として何者かの働きを指し示してゐることによつて理解せられる。卽ち『いふこと』が『すること』によつて實現せられるのである。勿論この二者は、既に云つたやうに、『こと』としては同一でなくてはならない。もし『いふこと』の『こと』が『すること』の

『こと』と異なるならば、『いふこと』が『すること』によつて實現せられるといふことは全然不可能である。しかし全然同一であつて異なるところがないならば、可能なることが現實のことに轉化したなどとは云へないであらう。從つて『云ふことと爲ることとが一致しない』といふ現象も生じないであらう。かく見れば事と言とを區別するのはまさに實現といふ契機であり、從つて『する』といふことなのである。

我々は前に『こと』の第二義として我々自身の係はり、態度としての『こと』を擧げた。『すること』はまさしくこの我々自身の行爲である。然らば行爲に於て現實化せられるところの『いふこと』は、我々自身が行爲を始める前に既にあつたこと或はあることなのであらうか。否、『云ふこと』はそれ自身我々の間の行爲的關聯の契機である。云ふ行爲が人と人との間に行はれるのみならず、そこに云はれることも亦人と人との交渉の中にある。言は相互の聯關をあらはにし開示するものである。さうすれば言は既に行爲的聯關に於ける相互了解性を地盤としてゐると云つてよい。從つて『いふこと』は行爲に先立つて可能

なることとしてあるのではなく、行爲の中から、實踐的了解の自覺として、生れてくるのである。この自覺が更にまた行爲の中の契機となつて、行爲を導き、行爲に形をつける、それを我々は『いふこと』が實現せられたと呼ぶのである。かく見れば事と言との間の實現の問題は畢竟行爲的聯關そのものの歴史的發展的構造に根ざすのであつて、單に可能なることと現實的なこととの關係としてのみ取扱ふことは出來ぬ。可能的と云ひ現實的と云ふも行爲的聯關の時間的構造に基いてのみ成り立ち得ることとなのである。事と言の關係として前に捕へたものは、かくの如き實踐的行爲的聯關に於ける兩者の關係を、その實踐的地盤より遊離させ、觀照的なる對象にのみ適用したものに他ならない。

こゝに於て我々は『いふこと』の根源的な意義に到達したのである。それは人間の行爲的聯關に於ける實踐的了解の自覺の契機である。この自覺が言としての『こと』の眞相である。然らば『あるといふこと』を問ふのは『あり』の自覺を問ふのであり、從つてそれがたゞ哲學のみの問ひとなるのは當然であらう。

六　云ふ者は誰であるか

前節の第二問に於て我々は『あるといふこと』を問ふのが『あり』の實踐的了解の自覺を問ふのであることを明かにした。然るに日本語に於ては『あるといふ』のが何人の云ふであるかを明かにして居らない。こゝに第三の問ひが始まるのである。あると云ふのは我であるか、世人であるか、或は哲學者であるか。云ひかへれば右の自覺は我の自覺であるか、世人の自覺であるか、或は哲學者の自覺であるか。

一　『あるといふこと』といふ語は、無限定の『あり』を一般的に示すのである。だからもしこの『云ふ』が我或は何人か特定の人の云ふであるならば、忽ちにその意義は異なつて了ふ。それはその人の私見であつて一般性を持たない。たとひそれが孔子、釋迦、ソクラテスのやうな賢人であつても事態は變らない。それらの賢人の言を問ふのは歴史的研究であつて、普遍的なことを問ふのではな

い。『釋迦が有と云ふこと』は如何なることであるかと問へば、それは有に就ての釋迦の思想を問題とするのであつて、明白に哲學史の問題に屬する。『あるといふこと』を問ふ場合にはかゝる哲學史的な問題にも觸れなくてはならないであらうが、然し後者が直ちに前者の地位を占めることは出來ないのである。

それでは云ふ者は世人であらうか。日本に於て漠然と世人の言説を指す場合には、『人は云ふ』と云ひ現はされる。がそれは必ずしも一般化する力を持たない。だから『或人曰く』『人有り、云ふ』の如き云ひ現はしと殆んど擇ぶところはないのである。のみならず多くの場合世人の言は承服し難きもの訂正せらるべきものとして擧げられる。卽ち世人は斯く云ふが我は斯く云はない、といふ如き含蓄を以て『人は云ふ』と云はれるのである。『あるといふこと』の『いふ』が世人の云ふでないことは右の如き點からしても明かであらう。

さうして見ると『あるといふこと』の『いふ』は我、汝、彼、世人、賢人等のいづれにも固着してはならない。我は斯く云ふが彼はしか云はない、汝は斯く云ふが世人は斯く云はない、彼は斯く云ふが賢人は斯く云はない、等々の場合には、『いふ

こと』は決して一般性を示し得ないのである。然らば一體云ふ者は誰であるか。我、汝、彼、世人、賢人等々を除いて一體何處に云ふ者がゐるのであるか。何處にもゐない。云ふ者はこれらの人々である他はない。たゞそれがこれらの人人のいづれかに固定してはならないのである。卽ち我も云ひ彼も云ひ汝も云ひ世人も云ひ賢人も云ふところの『云ふ』でなくてはならないのである。

こゝに我々は日本語の動詞に人稱の別がないといふ第二節の論を想起する。我云ふ、汝云ふ、彼云ふ、人々云ふ。何人が云ふとも云ふの形は變らない。そこで日本語は何人が云ふかを度外視してたゞ『あるといふこと』と云ひ現はすことが出來る。しかしそれによつて『云ふ者』が、な、い、ことを現はしてゐるのではない。寧ろ逆にすべての人が云ふ者となる故に特に何、人、が、云ふかを示す必要がないのである。だからこそこの『云ふこと』が『あり』を一般的に現はし得るのである。

二　『すべての人が云ふ』といふことは、もしそれを經驗的に確定しようとするならば、到底達せられることではない。だから『あるといふこと』の『いふ』が

我も云ひ汝も云ひ彼も云ふ等々の云ふであるとしても、これらの『云ふ』の總計としてのいふではない。我が云ふとしてもそれが我の私見ではなくして『公』のものであるとき、云ふ主體としての我を特に掲げる要はないであらう。汝、彼、世人等々に於ても同様である。さうすれば何人が云ふかを示す必要がないといふ丁度、その點に、云ひかへれば云ふ主體の個別性が消えて行くといふ丁度その點に、『すべての人』卽ち全體者が己れを現はすのである。そのことを『あると云ふこと』といふ云ひ現はしがあらはに示してゐる。『あるとすべての人が、いふこと』と云ひ現はすよりも單純に主格を拔いて『あるといふこと』と云ひ現はす方が一層明白に『あり』の一般性を提示し得るのである。

以上のことは『云ふこと』卽ち『言』の社會的性格を示すと云つてよいであらう。言は實踐的了解の自覺である。しかしこの了解も自覺も單に個人的にのみ行はれるのではない。それは社會的に、或は全體的に行はれることによつて、また個人的ともなるのである。このやうな個人的・社會的な二重構造を有する人間存在の自覺としてのみ『言』は生起しまた發展する。だからこそ言は個々

の人の『云ふこと』でありつゝ個人を超えた一般的なことであり得るのである。さうして見ると『云ふ者』は個人的・社會的なる人間である。かゝる人間が己れの存在の自覺として言を生み出すのである。『あるといふこと』を問ふといふ事態が既にそれを示してゐるのである。

七　『ある』の意義

以上三つの問ひに於て我々は『こと』と『いふこと』と『いふ者』とを明かにした。そこで最後に殘つてゐるのは『ある』である。『あるといふことはどういふことであるか』といふ問ひは、『ある』を問ふのに既に『ある』を以てしてゐる。問はれる『ある』と問ふ『ある』とはいかに異なりまたいかに關聯するか。

一　問はれてゐる『ある』は、『あるといふこと』として一般化せられてゐる。從つてそれは個々の『ある』ではない。しかし『ある』は個々の『ある』を離れて何處にも存しない。『ある物』は『或る物』であり、『ある』は必ず何かがある、何か

であるの『ある』である。然しその『ある』を問ふところの『ある』は、『……であるか』といふ形に現はされてゐる。從つてこの問ひ自身がすでに一般的な『ある』と『である』との對立を示す。『である』が獨立することは同時に『がある』を押し出すことである。『ある』と『である』と『がある』とはいかに聯關するであらうか。

『である』はSはPであるといふ場合の『ある』であつて、所謂繋辭に相當する。それは『何であるか』の問ひに答へるものとして事物の本質、essentia を示すものと考へられる。それに對して『がある』は何物かがあること、卽ち事物の存在、existentia を示すと云つてよい。事物の存在は移り變るが、事物の本質は不變である。從つて『である』は『がある』よりも根柢的であり、あらゆるありの(卽ち萬有の)本質でなくてはならぬ。これが通例の考へ方であつた。

然し日本語『あり』は果してこの考に適應してゐるであらうか。『ある』に對しては『である』も『がある』も共に限定せられた『ある』である。日本語に於ては根柢的なのは限定せられざる『ある』であつて、『である』ではない。『である』と

『がある』との兩者のみに就て考へて見ても、通例の用法の示す所に從へば、『がある』が『である』よりも根柢的である。例へば『私は色々な用事がある』からして『私は多忙である』のであつて、『私は多忙である』が故に『私は色々な用事がある』のではない。同樣に『私は閑がある』からして『私は閑である』のであり、また『風がある』からして『風が靜かである』ことも出來るのである。この關係は古い日本語に於て一層顯著に示されてゐる。『がある』を云ひ現はすためには『あり』は本來の形を限定するに及ばなかつた。山あり、河あり、の如きである。然るに『である』を云ひ現はすためには、『に』又は『と』といふ助詞に限定せられて『なり』『たり』とならねばならなかつた。SはPなりといふ如きである。卽ち言語上、『なり』は『あり』から出てくるのであつて、その逆ではない。山あり、高き山なり、である。さうして見ると日本語の示すところは、前に擧げた考の丁度逆である。

そこで我々は日本語からして『である』は『がある』の限定であるといふ事實を見出す。山がある。それは高い山でも低い山でもあり得る。がこの山は高

い山である。明かにこゝには『である』によつて山の有り方が限定せられてゐるのである。

二　では『である』によつて限定せられる『がある』とはどういふことであるか。『私は閑がある』とは私が閑暇を有つことである。私は用事がある私は讀書に興味がある、私は食欲がある、等々、我々は日常數限りなくかゝる云ひ現はしを用ゐてゐる。すべて有つの意味である。そこからして庭には植木がある、町には家がある、山には岩がある、等々の用法も發展して來る。庭が植木を有ち、町が家を有つてゐるのである。然し嚴密に云へば有つといふ如き係はり方をするのは人間であつて、庭や町ではない。人間が庭を有ち、その庭に於て植木を有つのであり、また人間が町をつくり、その町に於て家を有つのである。だからこそ『有る所のもの』は所有物なのである。

このことは我々から最も遠い星の如きものに就ても云へるであらう。星が人間の所有物であるといふことは、一見奇異に感ぜられるかも知れない。然しフォイエルバッハが既に道破してゐるやうに、星があるといふことは人間が星を有

つに至つて初めて生じた事態である。動物にとつては星はない。また遠い天體としての星があるといふことも、人間がかゝる天體を有つに至つて初めて生じた事態であつて、古い時代にはかゝる天體はなかつた。現在と雖何千光年何萬光年の遠い星は、我々が何千年何萬年前にその星を出た光に今接してゐる限り有るのであつて、たとひそれが千年前萬年前に既に消滅して了つてゐるとしても、我々にとつては有るのである。即ちそれ自身に於ては存しない星も我々がそれを有つ限りなほ千年萬年も有り續け得るのである。

かく見れば總じて『ものがある』のは人間が有つのであると云つてよいであらう。さうすれば『がある』が限定せられて『である』になるといふことは、人間がその有ち方を限定することに他ならない。庭には植木がある、美しい木である、といふ場合には、人間が庭の植木を有つ有ち方を美しいといふ語によつて現はされるやうな仕方に限定するのである。即ちそれを愛玩し賞美するといふ仕方で有つのである。さうして見ると『がある』も『である』も共に人間の存在に屬し、『である』はその存在の仕方の限定を表現したものであるといふことに

なる。

三　こゝに於て『がある』と『である』とに分化する『ある』を人間存在の顯示として把捉する道が開けてくる。人間存在は實踐的行爲的聯關であつてあらゆる意識あらゆる表現の地盤をなしてゐる。實踐的にすでに存する了解は言(こと)として自覺せられてくる。『あるといふこと』は實踐的なる存在の了解の自覺である。從つて『存在』が『あり』として顯示してくるのである。そこでこの存在の存在内容の方に向へばそこに『がある』が展示せられ、存在の仕方に向へば『である』が展示せられる。この關係を示すものは『私は閑がある』『私は閑である』の如き用法であらう。閑があるのは私の存在内容であり、閑であるのは私の存在の仕方である。

以上の如く見れば日本語の『あり』が實在の意味を持つに至らなかつた所以も理解せられるであらう。『あり』は事物の背後にある世界の根柢といふ如きものを曾て指(ゆびさ)したことがない。『あり』の儘といふことは思惟の働きを加へることなく主體的存在の顯示をそのまゝにといふことである。存在の眞相が『あ

り』であるか否かは更に深く突き入つて考察されなくてはならない。

『あるといふことはどういふことであるか』といふ問ひを形成してゐる日本語が我々に敎ふるところは、ほゞ以上の如くである。それらの日本語は極めて日常的な、平易な、從つて如何なる日本人も知らぬ者のない言葉である。然しそこから引き出されてくる意味は決して易解のものではない。また現代の哲學者が日常生活から緣遠い、人工的に爲作せられた學術語によつて取扱つてゐる問題と、さほどかけ離れたものでもない。日本人は何故に彼らの活きた言葉を以て考へようとしないのであらうか。平俗な言葉を使ふのが學者の威嚴を損ふが故であらうか。或は溌剌たる生の内容を擔つた言葉をコナシ切れず、既に哲學語として使ひ古された言葉の飜譯を必要とするのであらうか。我々はそのいづれであるかを知らない。が獨逸の哲學者が Sein を哲學の中心問題として取扱ふときには、この語が最も日常的な、最も平俗な言葉であることを、決して忘れてゐるのではない。だからこそ哲學の中心問題が、存在的に我々の日常生

活に密着しつゝ、存在論的にそこから最も遠いと云ひ得るのである。日常の言語から遠のいた哲學は決して幸福な哲學ではない。思へば永い間のラテン語の桎梏から猛然として己れを解き放した百餘年前の獨逸の哲學者たちは、それによつて同時に哲學をば潑剌として生きたものにしたのであつた。かゝる仕事はまことに大力量の士を必要とする。が大力量の士は彼を待望する時勢によつて生み出されてくるのである。我々はこゝにかゝる待望の聲を擧げる。日本語は哲學的思索にとつて不向きな言語ではない。しかもそれは哲學的思索にとつて未だ處女である。日本語を以て思索する哲學者よ、生れ出でよ。

（昭和四年稿、十年加筆）

昭和十年九月二十日印刷
昭和十年九月二十五日第一刷發行
昭和十四年三月三十日第五刷發行

續日本精神史研究
定價貳圓八拾錢

著者 和辻哲郎(わつじてつろう)

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地
發行者 岩波茂雄

東京市神田區錦町三丁目十一番地
印刷者 白井赫太郎

東京市神田區一ツ橋二丁目三番地
發行所 岩波書店
電話九段(33)一八七・一八八番 一八九・一八〇番
振替口座東京二六二四〇番

精興社印刷　大森製本

和辻哲郎著

書名	判型	頁数	定價	送料
偶像再興	四六判	四八六	二・〇〇	二一
古寺巡禮	四六判	三八〇	二・五〇	二一
改訂 日本古代文化	四六判	五〇二	二・五〇	二一
日本精神史研究	菊判	四四二	三・二〇	三三
續日本精神史研究	菊判	四七〇	二・八〇	三三
改訂 原始佛教の實踐哲學	菊判	四七四	三・二〇	三三
原始基督教の文化史的意義	菊判	二七八	二・〇〇	二一
風土 人間學的考察	菊判	四一四	二・五〇	三三
岩波全書(19) 人間の學としての倫理學	小吳判	二七六	〇・八〇	〇九
倫理學（上卷）	菊判	五五二	三・〇〇	三三
面とペルソナ	四六判	三〇六	一・六〇	二一
人格と人類性	菊判	二二六	一・五〇	二一
大思想文庫 カント實踐理性批判	四六判	二〇六	一・〇〇	一四

岩波書店刊行